

تصویر ابو عبد الرحمن الكردي
کوزه‌ای
از آب بحر
۷ درس
زندگی از
مثنوی معنوی
دکتر محمدرضا سرگلزایی



کوزه‌ای از آب بحر

کوزه‌ای از آب بحر (هفت درس زندگی از مثنوی معنوی) / نوشته محمدرضا سرگلزایی. — مشهد: مرندیز: نی‌نگار، ۱۳۸۳.
۱۶۰ ص.

ISBN 961-9921-08-7

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۱۵۸ - ۱۶۰.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. — معلومات روانشناسی. ۲. روان درمانی. ۳. عرفان — جنبه‌های روانشناسی. ۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. — مثنوی — نقد و تفسیر. الف. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد ۶۰۴ - ۶۷۲ق، مثنوی. برگزیده. ب. عنوان. ج. عنوان: مثنوی برگزیده. د. عنوان: هفت درس زندگی از مثنوی معنوی.

PIR۵۳۰۱/۹ک۴س/PIR۵۳۰۷/۵هر] ۸۶۱/۳۱
کتابخانه ملی ایران ۸۹۳–۵هم

کوزه‌ای از آب بحر

(هفت درس زندگی از مثنویِّ معنوی)

دکتر محمّد رضا سرگلزایی



نشر مرندیز



انتشارات نی‌نگار

۰۵۱۱-۸۴۱۲۹۰۴ ✽ ۰۲۱-۶۶۹۶۴۱۶۴

● کوزه‌ای از آب بحر ●

نوشته: دکتر محمّدرضا سرگلزایی
نوبت چاپ: اول ۱۳۸۵
شمارگان: ۲۰۰۰ جلد
چاپ: مهشید
شابک: ۷-۰۸-۹۹۲۱-۹۶۴
قیمت: ۱۶۰۰ تومان

مرکز پخش:
تهران - پخش کتاب پارسیان - خیابان انقلاب - خیابان اردیبهشت، بالاتر از لبافی نژاد - کوچه وحید پلاک ۳ واحد ۲
تلفن: ۶۶۴۸۸۲۰۴ - ۶۶۹۶۴۱۶۴

فهرست مطالب

مقدمه ۷

درس اول

«احساس تنهایی»، رنج بزرگ انسان ۹

درس دوم

نیازهای برآورده نشده، از جایی سرباز می‌کنند ۱۳

درس سوم

ناپایداری دلبستگی‌های زندگی........................... ۲۹

درس چهارم

«اخلاق» براساس «سطح آگاهی» تغییر می‌کند......................... ۴۹

درس پنجم

«زندگی بیرونی» نمودی است از «زندگی درونی» ۷۷

درس ششم

«غرایز» هم ابزار رسیدن به حقیقت هستند......................... ۱۰۹

درس هفتم

«زندگی» با «مرگ»................................ ۱۲۹

سخن پایانی

«هر چیز در زمان درست اتّفاق می‌افتد» ۱۵۵

منابع ۱۵۸

مقدمه

وقتی اولین بار ـ با نگاه یک روان‌پزشک ـ به کتاب گرانقدر مثنوی معنوی نگریستم، برایم جالب توجه بود که مولانا، در اولین حکایت مثنوی، ماجرای یک مورد روانپزشکی را نقل کرده است. داستان کنیزکی که دچار بیماری می‌شود و بیماری او گرچه تمام بدنش را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما اساس آن یک دلبستگی حل و فصل نشده و به تعبیر دیگر یک نیاز روانی برآورده نشده است:

رنجش از سودا و از صفرا نبود　　　بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کاو زار دل است　　　تن خوش است و او گرفتار دل است

می‌توان آنچه را در فرهنگ ما «عرفان» نامیده می‌شود، یک مدل روان درمانی دانست. مُدلی که در آن همچون سایر انواع رواندرمانی، تلاش می‌شود، رنج‌های روانی انسانها کاهش یابد و به آنها در برآوردن نیازهای روانی‌شان کمک شود. کتاب مثنوی، سرشار است از درس‌هایی در این جهت.

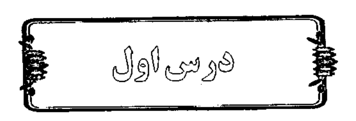
و کتاب حاضر، نگاهی است روانشناسانه به یک میراث گرانقدر.

کوشیده‌ام تا مُدل روان درمانی مولانا رادر قالب درس‌های روانشناسی به دنیای امروز معرفی کنم، گرچه:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای　　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

محمدرضا سرگلزایی

پاییز ۱۳۸۴



«احساس تنهایی»، رنج بزرگ انسان

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدائیها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
با لب دمساز خود گر جفتمی
همچو نی من گفتنیها گفتمی
هر که او از همزبانی شد جدا
بینوا شد گر چه دارد صد نوا

«ویلیام گلاسر[1]» پایه گذار «واقعیت درمانی[2]» می‌گوید:

«نیاز به عشق و دوستی متقابل، یک نیاز اساسی روان انسان است. در هر ناحیه‌ای از جهان، از جمله پیشرفته‌ترین کشورها از نظر اقتصادی و فرهنگی، افراد بسیاری هستند که نیازهای روانی‌شان برآورده نمی‌شود و به رضایت خاطر دست نمی‌یابند، اینان از اینکه دوست داشته باشند و دوستشان بدارند ناتوانند.

تمام کسانی که دچار مسئله‌ی روانی جدی، از هر نوع آن، هستند در آن بُرهه‌ی زمانی، پیوند عاطفی لازم با فرد دیگر را ندارند و کسی نیست که دوستش داشته باشند یا او دوستشان بدارد. به واسطه‌ی این قطع رابطه است که قادر به پاسخگویی به نیازهای خود نیستند و رضایت خاطر ندارند.

ممکن است بیمار، همسر، دوستان و خانواده‌ای هم داشته باشد، اما آنان قادر به برآورده کردن نیازهای عاطفی وی نباشند. به رغم حضور افرادی که مدّعی توجه کردن به او و دوست داشتن او هستند، بیمار نه عشق و دوستی آنان را باور دارد، نه خودش آنان را دوست دارد. آن‌چه به نظر خویشاوندان خشنودکننده و رضایتبخش می‌آید برای او خشنودکننده نیست.»

فرض کنید شما را در جزیره‌ای قرار دهند که هیچ‌کس ساکن آن نیست، ولی تمام امکانات و شرایط رفاهی را برایتان فراهم کنند. آب وهوای خوب، طبیعت خوش منظره، یک قصر باشکوه و مجهز و امکاناتی که بطور اتوماتیک بهترین غذاها و نوشیدنیها را بنا به خواست شما برایتان فراهم کند. چه مدت می‌توانید چنین بهشتی را تحمل کنید؟ تقریباً همه‌ی انسانها، مدت کوتاهی می‌توانند چنین محیطی را «تحمّل» نمایند. پس از چند روز یا حداکثر چند هفته، نه تنها نمی‌توانیم از چنین محیطی لذت ببریم که به شدت از تنهایی خود

1- William Glasser
2- Reality Therapy

رنج می‌بریم تا حدی که بزرگترین آرزویمان پیداکردن یک هم صحبت می‌شود.

قطعاً برای افراد اندکی چنین تجربه‌ای وجود دارد که در جزیره‌ای تنها زندگی کنند اما «احساس تنهایی» برای همه‌ی ما احساس آشنایی است.

زمانی رنج تنهایی ما فروکش می‌کند که بتوانیم با کسی یا کسانی ارتباط «دوطرفه» داشته باشیم که ما را بفهمند و پس از شناخت و فهمیدن ما، ما را دوست بدارند و برای ما ارزش قائل باشند.

ممکن است شما در حال راه رفتن در بین هزاران نفر در خیابانهای شلوغ شهر باشید ولی احساس بیگانگی و تنهایی کنید اما از آنسو شما می‌توانید در اتاقی تنها نشسته باشید و نامه‌ای را از کسی که شما را می‌شناسد و دوستتان دارد بخوانید و اصلاً احساس تنهایی نداشته باشید.

بنابراین فارغ از شرایط بیرونی، وجود احساس بیگانگی و تنهایی، یک رنج بزرگ برای انسان است. دکتر دین اُرنیش[1] دارای کرسی طب پیشگیری در کتاب خود ـ «عشق و زندگی[2]» ـ می‌نویسد:

«هر چیزی که موجب افزایش احساس عشق و مهرورزی شود شفابخش است. هر چیزی که باعث انزوا، جدایی، تنهایی، خصومت، خشم و احساس بیگانگی شود به رنج، بیماری و مرگ زودهنگام منجر می‌شود. هنگام بررسی تحقیقات علمی، از اینکه دریافتم عشق و روابط اجتماعی می‌توانند در وقوع بیماری و مرگ زودهنگام نقش مهمی داشته باشند بسیار شگفت زده شدم. باور این که کارهای ساده‌ای همچون گفتگو بادوستان، نزدیکی با والدین، مشارکت صادقانه در احساسات دیگران و پذیرش انتقاد به منظور ایجاد صمیمت می‌تواند چنین تحوّل بزرگی را در سلامت و رضایت انسان به وجود

1- Dean Ornish

2- Love and Survival

آورد بسیار دشوار است.»

دکتر اُرنیش در کتاب خود، مجموعه‌ی گرانبهایی از تحقیقات و مقالات علمی را فراهم آورده که نشان می‌دهند:

«عشق و روابط اجتماعی بر چگونگی سوخت و ساز کلسترول و احتمالاً حمله‌ی قلبی یا مرگ ناگهانی بر اثر عارضه‌ی قلبی مؤثرند.»

ـ عدم وجود روابط صمیمانه با پدر و مادر در دوره‌ی جوانی، در ابتلا به بیماریهای شدید (بیماریهای قلبی ـ عروقی، فشار خون بالا، زخم اثنی عشر و اعتیاد به الکل) در میانسالی اثر قابل توجه دارد.

ـ عدم وجود رابطه‌ی عاطفی بین پدر و پسر، بهترین راه پیش بینی سرطان در دهه‌های بعدی زندگی است.

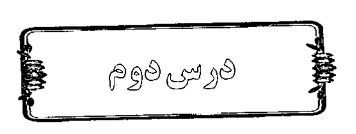
ـ داشتن یک محرم راز، پیش بینی کننده‌ی قوی میزان طول عمر پس از یک بیماری قلبی (گرفتگی عروق کرونر) است.ـ شرکت منظم در گروههای اجتماعی سازمان یافته احتمال مرگ و میر پس از جراحی قلب باز را تا چهار برابر کاهش می‌دهد.

ـ شرکت در یک گروه حمایتی، میزان طول عمر پس از جراحی یک تومور سرطانی بدخیم را افزایش می‌دهد.

ـ تعداد رابطه‌های اجتماعی نقش مهمی در محافظت افراد در برابر سرماخوردگی دارد.

ـ وجود یک حمایت عاطفی مداوم، مدت درد زایمان را کاهش می‌دهد، میزان نیاز به سزارین و عوارض زایمانی را می‌کاهد و ارتباط مادر و نوزاد را بهتر می‌کند.

مولانا، در ابتدای کتاب شریف مثنوی، رنج بزرگ تنهایی را معرفی می‌کند و بینوایی و درد نداشتن یک ارتباط عاطفی دوسویه را نشان می‌دهد.



نیازهای برآورده نشده، از جایی سرباز می‌کنند

حکایت اول مثنوی، حکایت یک نیاز عاطفی برآورده نشده است. تصور این که می‌توان نیازها را سرکوب کرد و با خیال راحت زندگی کرد یک نوع واقعیت گریزی است.

همانطور که در فیزیک در قالب اصل بقای ماده و انرژی می‌خوانیم:

«هیچ چیز بوجود نمی‌آید و هیچ چیز نابود نمی‌شود، تنها از شکلی به شکل دیگر درمی آید» در روانشناسی نیز می‌دانیم که نیازهای روانی ما قابل سرکوب و نابودی نیستند، آن‌ها در شرایط فشار تنها تغییر شکل می‌دهند و به گونه‌ی دیگری خود را نشان می‌دهند.

بشنوید ای دوستان این داستان — خود حقیقت نقد حال ماست آن

حکایت از آنجا شروع می‌شود که پادشاهی عاشق کنیزکی می‌شود و او را می‌خرد امّا وقتی کنیزک به دربار آورده می‌شود سخت بیمار می‌شود تا جایی که پادشاه، طبیبان مختلف را برای درمان او فرا می‌خوانند و آنان نیز تلاش خود را به خرج می‌دهند. اما نه تنها کنیزک بهبود نمی‌یابد که روز به روز وضعش به وخامت می‌گراید و داروها نتیجه‌ی عکس می‌دهند:

هر چه کردند از علاج و از دوا　　*گشت رنج افزون و حاجت ناروا*

آن کنیزک از مَرَض چون موی شد　　*چشم شه از اشک خون چون جوی شد*

از قضا سِرکنگبین صَفْرا نمود　　*روغن بادام خُشکی را فزود*

از هلیله قبض شد اطلاق رفت　　*آب آتش را مدد شد همچو نفت*

پادشاه ناامید از طبیبان به مسجد می‌رود و دعا و التماس می‌کند و در حال گریه به خواب می‌رود. در خواب پیری را می‌بیند که به او بشارت می‌دهد:

گفت ای شه مژده حاجاتت رواست

گر غریبی آیدت فردا ز ماست

چون که آید او حکیم حاذق است

صادقش دان کاو امین و صادق است

فردا صبح پادشاه در انتظار ماند تا کسی وارد شد که با آن که منتظرش بود مطابقت داشت و پادشاه از او استقبال کرد و داستان بیمار را برایش بازگو نمود.

ملاقات حکیم و کنیزک ـ جدا از درس‌های کلّی این حکایت ـ سرشار از نکات ریز و جزئیات درس‌آموز است.

حکیم چنان قدم به قدم اصول روانشناسی را در بررسی بیماری کنیزک رعایت می‌کند که با دانش روانشناسی امروز می‌توان این مصاحبه‌ی درمانی[1] را کاملاً تأیید کرد. ابتدا حکیم شرح حال کامل علائم بیمار را می‌شنود، بیمار را معاینه می‌کند و در حدّ امکانات آن زمان علاوه بر معاینه‌ی بالینی به بررسی

1- Interview

ادرار وی نیز می‌پردازد. سپس شرح داروهای مصرف شده و آثار آنها را بررسی می‌کند و پس از این بررسی کامل درمی‌یابد که علت بیماری یک نیاز برطرف نشده‌ی روانی است.

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید — هم علاماتش هم اسبابش شنید
گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند — آن عمارت نیست ویران کرده‌اند
بی خبر بودند از حال درون — استعیذُ اللهَ مِمّا یَفْتَرُون
دید رنج و کشف شد بر وی نهفت — لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
رنجش از سودا و از صفرا نبود — بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کاو زار دل است — تن خوش است و او گرفتار دل است

آنگاه، حکیم ارزیابی روانشناختی بیمار را آغاز کرد و برای این کار اصول دقیق ارزیابی را به شرح زیر رعایت نمود:

۱ـ اصل رازداری[1] و فراهم کردن فضایی امن برای ارتباط درمانی

ما نمی‌توانیم اسرارمان را در اختیار همه بگذاریم؛ چرا که با این کار در مقابل آنها آسیب‌پذیر می‌شویم. ما اطلاعاتی را در اختیار دیگران می‌گذاریم که منجر به این شود که آنها ما را «آدم خوبی» بدانند. بنابراین هر چیز که باعث قضاوت منفی آنها در مورد ما شود را از دیگران ـ حتی از نزدیکان ـ پنهان می‌کنیم. در واقع به قول «ویلهلم ریش[2]» ما به درون یک زره می‌خزیم که آن را «زره منش[3]» می‌نامد و به گفته «کارل گوستاو یونگ[4]» ما «ماسکی» را به چهره می‌زنیم که این «صورتک[5]» شکلی را به مردم نشان می‌دهد که آنهادوست

1- Confidentiality
2-Wilhelm Reich
3-Character armor
4- Carl Gustav Jung
5-Persona

دارند ببینند، نه شکلی که ما هستیم. به تدریج، آنقدر برای دیگران در زره می‌خزیم و ماسک به چهره می‌زنیم که خودمان هم دیگر شکل واقعی‌مان را فراموش می‌کنیم. بنابراین آنقدر آشنایی‌مان با خودمان اندک است که دیگر نمی‌توانیم علّت رنج‌ها و نارضایتی‌های خود را بشناسیم و در نتیجه در حل و فصل آنها نیز ناتوان می‌شویم.

«دبی فورد[1]» می‌گوید:

«در کودکی به گوشم خواندند که مردم جهان دو گروه هستند: خوب‌ها و بدها! من هم مثل بیشتر کودکان سعی کردم تا صفات خوبم را نشان دهم و صفات بدم را بپوشانم. به شدّت مایل بودم که خود را از همه‌ی آن بخش‌های وجودم که مورد پذیرش مادر، پدر، خواهر و برادرم نبودند خلاص کنم. بزرگتر که شدم، افراد بیشتری با نظرات و عقاید دیگری به زندگی‌ام وارد شدند و در ارتباط با آنها متوجه شدم که باید بخش‌های بیشتری از خودم را پنهان کنم. شب‌ها اغلب بیدار می‌ماندم و از خود می‌پرسیدم چرا آنقدر بد هستم و چرا این همه خصوصیات زشت به من عطا شده است؟ آرزو داشتم هیچگونه عیبی نداشته باشم تا همه دوستم بدارند. در نتیجه هنگامی که مسواک نمی‌زدم، زیادی شیرینی می‌خوردم یا خواهرم را کتک می‌زدم، دروغ می‌گفتم.

دیگر وقتی که بزرگتر شدم حتی متوجه نبودم که دروغ می‌گویم چون به خودم هم دروغ می‌گفتم! به من می‌گفتند: «عصبانی نباش، خودخواه نباش، بدجنس نباش، زیاده خواه نباش!» به این ترتیب پیامِ «نباش» در اعماق وجودم نقش بست. به تدریج به این باور رسیدم که شخص بدی هستم، زیرا گاهی اوقات بدجنس بودم، گاهی خشمگین می‌شدم و گاه همه‌ی شیرینی‌ها را برای

1-Debbie Ford

خودم می‌خواستم. اندک اندک معتقد شدم که برای زندگی در این جهان و بودن در کنار خانواده‌ام باید خود را از شرّ این وسوسه‌ها خلاص کنم و همین کار را هم کردم، به تدریج چنان این خواهش‌ها را به اعماق آگاهی‌ام راندم که وجود آنها را به کلّی فراموش کردم.»

بنابراین مشکل عمده‌ی آدمها این است که بخش اعظم خود را «انکار[1]» کرده‌اند پس چنان ارتباطشان با قسمت عمده‌ای از خودشان قطع شده که دیگر قادر به مدیریت آن نیستند.

در اینجاست که نکته مهم یک برنامه‌ی روان درمانی روشن می‌شود: «ایجاد محیطی امن و رابطه‌ای ایمن که در آن درمانجو بتواند آرام آرام نقاب خود را بردارد و از زرهی که در آن فرورفته است بیرون بیاید. خود را، آنگونه که هست نه آنگونه که باید باشد، به دیگری معرفی کند و در سایه‌ی این اقدام، خود نیز با خود آشنا شود.»

چنین فضای امنی در صورتی فراهم می‌شود که درمانگر چنان به اطلاعاتی که از درمانجو دریافت می‌کند واکنش نشان دهد که درمانجو مطمئن شود که ارائه‌ی اطلاعات باعث نمی‌شود درمانگر او را در دسته‌ی «آدمهای بد» قرار دهد و از او بدش بیاید. به گفته‌ی «کارل راجرز[2]» درمانگر، درمانجو را در «موقعیت مثبت بی قید و شرط[3]» قرار می‌دهد.

نکته‌ی مهم عبارات فوق این جمله است: «درمانگر چنان به اطلاعاتی که از درمانجو می‌گیرد واکنش نشان دهد...»

منظورم این است که اگر هنگامی که درمانجو راجع به وابستگی خود به الکل صحبت می‌کند، درمانگر اخم کند، یازمانی که درمانجو به یک رابطه‌ی

1- Denial
2- Carl Rogers
3- Unconditional Positive regard

جنسی نامشروع اعتراف می‌کند درمانگر سُرخ شود، بدون اینکه سخنی به زبان آورد به درمانجو اعلام کرده که «اطلاعاتی که می‌دهی باعث می‌شود که من احساس بدی پیدا کنم پس لطفاً دیگر به من اطلاعات نده! یا فقط همان اطلاعاتی را بده که به سایرین می‌دهی» چنین ارتباطی یک رابطه‌ی منحصر به فرد است. واکنش دیگران مثل واکنش درمانگر نخواهد بود. بنابراین طبیعی است که درمانجو انتظار داشته باشد آن‌چه را به درمانگر می‌گوید «فقط و فقط» او بداند.

مولانا در ابتدای ارتباط حکیم و کنیزک در چند بیت به ایجاد چنین «حریم امنی» اشاره می‌کند:

گفت ای شه خلوتی کن خانه را — دور کن هم خویش و هم بیگانه را
کس ندارد گوش در دهلیزها — تا بپرسم زین کنیزک چیزها
خانه خالی ماند و یک دیّار نی — جز طبیب و جز همان بیمار نی

۲ـ حکیم به تأثیر «فرهنگ» بر روان ما توجه داشت.

«زیگموند فروید[۱]» پایه گذار «روانکاوی[۲]» تأثیر شگرف غرائز[۳] را بر رفتار انسانی معرفی کرد، امّا چندان به تأثیر فرهنگ و تفاوتهای فرهنگی توجه نکرد. به همین دلیل نظریه‌ی او را یک «افراط گرایی بیولوژیك[۴]» نامیدند. در واکنش به این افراط گرایی، دیگران همچون «مارگارت مید[۵]» با مطالعه‌ی فرآیند نوجوانی در قبایل ساموآ[۶] در اقیانوسیه، فرهنگ را آنقدر بطور افراطی در رفتار مؤثر دانست که نظریه‌ی او را «افراط‌گرایی فرهنگی[۷]» دانستند.

1- Sigmund Freud
2- Psychoanalysis
3- Drives
4-Absolute biological determinism
5- Margaret Mead
6- Samoa
7- Absolute cultural determinism

پژوهشگران امروزی، هیچکدام از این دوگونه افراط را قبول ندارند.

مولانا، همچون یک دانشمند امروزی، هم به تأثیر طبیعت[1] و سرشت[2] اعتقاد دارد و هم به تأثیر فرهنگ، جامعه و تربیت[3]. از یکسو به تأثیر سرشت اشاره می‌کند:

هر دوگون زنبور خوردند از مَحَل — لیک شد زآن نیش و زین دیگر عسل
هر دوگون آهو گیا خوردند و آب — زین یکی سرگین شد و زآن مُشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آبخور — این یکی خالی و آن دیگر شکر

و از سوی دیگر به اثرگذاری فرهنگ اشاره می‌کند:

نرم نرمک گفت شهر تو کجاست — که علاج اهل هر شهری جداست
و اندر آن شهر از قرابت کیستت — خویشی و پیوستگی با چیستت

اما در همان حال که رفتار ما محصول طبیعت و تربیت است، این نکته را هم از نظر دور نمی‌دارد که رفتار ما هم بر سرنوشت‌مان تأثیرگذار است.

یعنی ارتباط ما و هستی یک ارتباط دوسویه است و همانطور که هستی - چه از طریق طبیعت و چه از طریق تربیت - بر ما تأثیر گذاشته است، ما نیز بر هستی اثرگذاریم:

گرچه دیوار افکند سایه دراز — باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوه است و فعل ما ندا — سوی ما آید نداها را صدا

1- Nature
2- Temperament
3- Nurture

۳ـ حکیم به نشانه‌های «غیرکلامی» توجه داشت.

در زمینه‌ی «ارتباط غیرکلامی[1]» و «زبان بدن[2]» احتمالاً مؤثرترین کار پیش از قرن بیستم را کتاب «بیان هیجانات در انسان و حیوانات[3]» اثر «چارلز داروین[4]» می‌شناسند که در سال ۱۸۷۲ منتشر گردید. این کتاب آغازگر مطالعات نوین راجع به حالاتِ صورت و زبان بدن بود و بسیاری از عقاید و مشاهدات داروین در آن زمان را اغلب محققان تأیید کرده‌اند. از آن پس پژوهشگران نزدیک به یک میلیون نشانه‌ی غیرکلامی را شناسایی کرده و به ثبت رسانده‌اند. یکی از این پژوهشگران به نام آلبرت مهرابیان[5] به این نتیجه رسیده که تأثیر کلّی یک پیام، ۷ درصد کلامی (فقط به صورت کلام) و ۳۸ درصد صوتی (شامل تُن صدا، نوسان صدا و دیگر عوامل صوتی) و ۵۵ درصد غیرکلامی است. پروفسور بردویستل[6] برآورد مشابهی از میزان ارتباط کلامی که مابین انسانها صورت می‌گیرد به عمل آورده است. طبق برآورد او انسان معمولی در مجموع حدود ۱۰ تا ۱۱ دقیقه در روز صبحت می‌کند و یک جمله معمولی فقط ۲/۵ ثانیه به طول می‌انجامد. وی نیز مانند مهرابیان به این نتیجه رسیده که بخش کلامی، حداکثر ۳۵ درصد یک پیام را تشکیل می‌دهد و بیش از ۶۵ درصد آن غیرکلامی است. اغلب پژوهشگران عقیده دارند که ارتباط کلامی عمدتاً برای تبادل اطلاعات مورد استفاده قرار می‌گیرد، در حالی که ارتباط غیرکلامی، حالات بین فردی را نشان می‌دهد و گاهی بعنوان جایگزین پیام‌های کلامی ـکه به هر دلیل قابل ابراز نیستند ـ به کار می‌روند.

1- Non verbal communication
2- Body language
3- The Expression of the Emotions in Man and Animals.
4- Charles Darwin
5- Mehrabian
6- Birdwhistell

مثلاً یک زن می‌تواند به مردی نگاه عاشقانه بیندازد و به این ترتیب بدون اینکه دهان خود را باز کند پیامی بسیار واضح به او بدهد. بر این مبنا، پژوهشگران زیادی در جستجوی این بوده‌اند که پیام‌های غیرکلامی مختلف را شناسایی نمایند و از طریق آنها به شناسایی مشکلات و رنج‌های درونی انسانها کمک کنند، یکی از این پژوهشگران و صاحب نظران دکتر کارل گوستاو یونگ بود. دکتر یونگ را پایه گذار روشی می‌دانند که به آن «تست تداعی کلمات[1]» می‌گوییم. در این روش فهرستی از کلمات را درمانگر برای بیمار مرور می‌کند و پاسخ کلامی و غیرکلامی آزمودنی را در مقابل هر کلمه ارزیابی می‌کند. مثلاً هنگامی که آزمودنی در هنگام شنیدن کلمه‌ی «مادر» مکث می‌کند یا زمانی که آزمودنی پس از شنیدن کلمه‌ی «همسایه» سُرخ می‌شود، درمانگر می‌فهمد که در زمینه‌ی این اشخاص «داستان نگفته و مهمّی» در زندگی بیمار وجود دارد.

گرچه پروفسور یونگ را پایه گذار تست تداعی کلمات می‌دانند اما مولانا، صدها سال قبل از یونگ، استفاده از این تست را برای تشخیص داستان نگفته‌ی بیمار در حکایت حکیم و کنیزک شرح می‌دهد:

دست بر نبضش نهاد و یک به یک
باز می‌پرسید از جور فلک
زآن کنیزک بر طریق داستان
باز می‌پرسید حال دوستان
با حکیم او قصّه‌ها می‌گفت فاش
از مُقام و خواجگان و شهر تاش

1- Word Association Test

سوی قصّه گفتنش می‌داشت گوش
سوی نبض و جَستنش می‌داشت هوش
دوستان شهر او را برشمرد
بعد از آن شهری دگر را نام برد
گفت چون بیرون شدی از شهر خویش
در کدامین شهر بودستی تو بیش
نام شهری گفت و ز آن هم درگذشت
رنگ رو و نبض او دیگر نگشت
خواجگان و شهرها را یک به یک
باز گفت از جای و از نان و نمک
شهر شهر و خانه خانه قصّه کرد
نی رگش جنبید و نی رخ گشت زرد
نبضِ او بر حال خود بُد بی گزند
تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جَست و روی سرخ و زرد شد
کز سمرقندیِ زرگر فرد شد
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت
اصل آن درد و بلا را بازیافت
گفت کوی او کدام اندر گذر
او سر پل گفت و کوی غاتَفَر
گفت دانستم که رنجت چیست زود
در خَلاصَت سِحرها خواهم نمود

پس از این بررسی دقیق و ظریف، حکیم به این نتیجه رسید که تمام رنج و بیماری کنیزک ناشی از یک نیاز حل نشده است. دلبستگی او به زرگر سمرقندی باعث بیماری وی شده است. بنابراین مولانا در این حکایت درس مهمی را بازگو می‌نماید:

«نیازهای برآورده نشده از جایی سرباز می‌کنند»

همین حقیقت را «دکتر ویلیام گلاسر» بدینگونه بیان می‌کند:

«افراد نیازمند به روان درمانی، صرف نظر از چگونگی تظاهر بیماری‌شان، همه گرفتار یک نوع نارسایی و کمبود هستند: این دسته از مردم از برآوردن نیازهای اساسی‌شان ناتوانند. شدّت نشانه‌ها متناسب با درجه‌ی ناتوانی فرد در برآوردن نیازهای اوست. کسی نمی‌تواند دقیقاً بگوید که چرا ناراحتی فرد با زخم معده تظاهر می‌کند و فرد دیگر دچار ترس از آسانسور می‌شود، ولی نشانه‌ها به هر شکل که باشند، هنگامی که نیازهای فرد با موفقیت برآورده شد، برطرف می‌شوند».

حکیم، صحّت یافتن کنیزک را منوط به برآورده شدن موفق نیاز وی دانست و بر این اساس او را به وصال زرگر سمرقندی رساند:

گفت تدبیر آن بود کآن مرد را — حاضر آریم از پی این درد را
مرد زرگر را بخوان زآن شهر دور — با زر و خلعت بده او را غرور
پس حکیمش گفت کای سلطان مه — آن کنیزک را بدین خواجه بده
تا کنیزک در وصالش خوش شود — آب وَصلش دفعِ آن آتش شود
شه بدو بخشید آن مَهروی را — جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را
مدّت شش ماه می‌راندند کام — تا به صحّت آمد آن دختر تمام

امّا حکایت به اینجا ختم نمی‌شود، بخش پیچیده‌ی قصّه تازه شروع

می‌شود. حکیم شربتی می‌ساخت و به خورد زرگر می‌داد که باعث می‌شد چهره و زیبایی‌اش تغییر کند، وقتی زرگر تغییر کرد دلبستگی کنیزک به او از بین رفت.

بعد از آن از بهر او شربت بساخت
تا بخورد و پیش دختر می‌گداخت
چون ز رنجوری جمال او نماند
جان دختر در وبال او نماند
چون که زشت و ناخوش و رخ زرد شد
اندک اندک در دل او سرد شد

در اینجا مولانا، حکایت را بهانه‌ای می‌کند تا چند درس را بازگو کند. این درسها را به اجمال عنوان می‌کنم و در فصلهای بعدی آنها را مورد بحث قرار می‌دهم:

۱ـ دلبستگی‌های زندگی بر اساس متغیرهای ناپایدار ایجاد می‌شوند، پس گذرا و بی ثبات هستند:

عشق هایی کز پی رنگی بود　　عشق نبود عاقبت ننگی بود
کاش کآن هم ننگ بودی یکسری　　تا نرفتی بر وی آن بد داوری

بر این اساس مولانا می‌خواهد به ما بیاموزد که به جای دلبستگی به آنچه ناپایدار و بی ثبات است به آنچه پایدار و ثابت است دل ببندید:

زآنکه عشق مردگان پاینده نیست　　زآنکه مُرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر　　هر دمی باشد ز غنچه تازه تر

عشق آن زنده گزین کاو باقی است — کز شراب جان فزایت ساقی است

عشق آن بگزین که جمله انبیا — یافتند از عشق او کار و کیا

۲ـ آنچه در زندگی به نظر ما یک مزیّت می‌آید ممکن است یک رنج در پی داشته باشد و آنچه در نظر ما یک رنج می‌آید ممکن است هدیه‌ای برایمان باشد:

خون دوید از چشم همچون جوی او
دشمنِ جانِ وی آمد روی او
دشمن طاووس آمد پرّ او
ای بسی شه را بکشته فَرّ او
گفت من آن آهُومَ کز ناف من
ریخت آن صیّاد، خون صافِ من
ای من آن روباه صحرا کز کمین
سر بریدندش برای پوستین
ای من آن پیلی که زخم پیلبان
ریخت خونم از برای استخوان

ضعف اطلاعات ما باعث می‌شود همیشه بخشی از واقعیت را ببینیم. بنابراین دسته بندی ما مبنی بر اطلاعات موجود، همیشه یک دسته بندی مصنوعی و یک جانبه است که با بدست آوردن اطلاعات بیشتر، عملکرد خود را از دست می‌دهد.

ما، بیماری را می‌بینیم و از رنج آن ناخرسندیم اما اینکه بیماری منجر به بستری شدن ما در بیمارستان شده، در آن بیمارستان با آدمی آشنا می‌شویم

که نگاه ما را نسبت به زندگی تغییر می‌دهد و بسیاری از رنج‌های دیگر ما را مرتفع می‌سازد برای ما آشکار نیست. پول و ثروت به ما امکان انتخاب هایی را می‌دهد که قبلاً برایمان فراهم نبود و با این انتخابها رنج هایی را برای خود فراهم می‌آوریم که برایمان آشکار نیست.

همین مفهوم در قرآن کریم بدینگونه بیان شده است:

عَسَی اَن تَکْرَهُوا شیئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُم و عَسَی اَنْ تُحِبُّو شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُم، وَ اللهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُم لا تَعلَمُون (بقره / ۲۱۶)

چه بسا چیزی که از آن کراهت دارید در حالیکه برایتان نیکوست و چه بسا چیزی که دوستش دارید و برایتان بد است، و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.

هر نوع ارزیابی و نتیجه‌گیری بشری تنها بخشی از واقعیت را نشان می‌دهد و بخش بزرگتری را نادیده می‌گیرد:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای — چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

مولانا این «نظریه‌ی نسبیّت[1]» را در حکایاتی دیگر به شرح و تفصیل می‌آورد. به این بحث در زمان خودش مفصّل‌تر خواهیم پرداخت.

اما این حکایت چند سؤال اساسی را ایجاد می‌کند که در درس‌های آینده به آنها می‌پردازیم:

۱ـ آیا ناپایداری دلبستگی‌های زندگی به این معناست که باید با زُهد و بی رغبتی با زندگی مواجه شویم؟

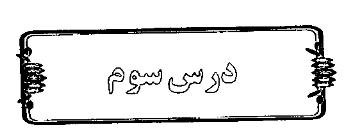
۲ـ آیا ضروری بود که با کشف نیاز برآورده نشده، در جهت رفع آن نیاز اقدام کنیم؟ آیا کم هزینه‌تر نبود که کنیزک متقاعد می‌شد که این دلبستگی

1- Relativity

گذراست تا اینکه چنین ماجرایی رخ دهد و او گذرا بودن دلبستگی خود را ببیند؟

۳ـ آیا کسی حق دارد برای برآوردن نیازهای برآورده نشده یا برای آگاه ساختن و درس دادن به دیگران چنین برنامه‌ریزی‌ای در زندگی دیگران بکند؟ آیا طرح حکیم غیراخلاقی نبود؟

قبل از آنکه به مطالعه ادامه دهید، مدتی را صرف فکر کردن به هر یک از سؤالات فوق نمایید.



ناپایداری دلبستگی‌های زندگی

در کودکی به یک اسباب بازی دل می‌بندیم، چند هفته بعد آن اسباب بازی خراب می‌شود. با کودک دیگری دوست می‌شویم چند ماه بعد از همسایگی ما نقل مکان می‌کنند.

با دوستی صمیمی می‌شویم، پس از مدّتی متوجه می‌شویم او آنگونه که ما تصوّر می‌کرده‌ایم نیست. در جوانی به کسی دل می‌بندیم، او در کنارمان نمی‌ماند.

در بزرگسالی ازدواج می‌کنیم، چند سال بعد رفتار همسرمان با زمان آشنایی‌مان تفاوت زیادی کرده است. به شغلی علاقمند می‌شویم، مدّتی بعد آن شغل دلمان را می‌زند.

به زیبایی‌مان افتخار می‌کنیم، چهره و اندام‌مان تغییر می‌کند. از سلامتی‌مان لذت می‌بریم، بیماری به سراغمان می‌آید. به وجود فرزندانمان دلگرمیم، به دنبال زندگی و سرنوشت خود می‌روند و نیک می‌دانیم که روزی هم از این دنیا خواهیم رفت.

پس به هر چه در این دنیا دل می‌بندیم، به سرعت و یا به کندی تغییر می‌کند و روزی آن را از دست خواهیم داد. به هر چه تکیه کنیم مدّتی بعد،

حرکت خواهد کرد. چاره چیست؟

گروهی بر این مبنا به این نتیجه رسیده‌اند که زندگی از آنجا که گذرا و بی ثبات است، بی ارزش است بنابراین در مقابل چنین پدیده‌ی بی ارزشی، زُهد و بی رغبتی و بی اعتنایی عاقلانه‌ترین روش است.

چنین افرادی لذت بردن از زندگی رانکوهش می‌کنند و دل بستن و عشق ورزیدن به هر چیزی که جزئی از این پدیده گذرا باشد را احمقانه می‌دانند.

نتیجه‌ی چنین تصوّری از زندگی چه خواهد بود؟

یک احساس ناخوشایند، عدم علاقه و حتی نفرت نسبت به هر آنچه می‌توانم آن را ادراک کنم! در شرایط کنونی ادراک چیزی که ماندنی و با ثبات باشد (همچون روح، جهان دیگر، ماوراء الطبیعه یا خداوند) برای من ممکن نیست، بنابراین در صورتیکه دلبستگی و لذت بردن از پدیده‌های گذرای دنیوی را نکوهش کنیم، چیزی برای عشق ورزیدن نمی‌یابیم و عبوس و خسته و تهی خواهیم بود.

چاره چیست؟

عدّه‌ای به این نتیجه رسیده‌اند که بر مبنای این اعتقاد که پس از مرگ، زندگی جاودانه خواهیم داشت می‌توانیم به جای دل بستن به پدیده‌های ملموس این زندگی، به پدیده‌های آن زندگی جاودانه دل ببندیم. در نتیجه زندگی ما دوباره از اشتیاق پر خواهد شد، اما به جای اشتیاق نسبت به پدیده‌های گذرا ـ که در بطن خود ترس را به همراه دارد ـ اشتیاق ما نسبت به پدیده‌های ماندگار خواهد بود و می‌توانیم اشتیاق عاری از ترس داشته باشیم. اما نگاه به آنچه این افراد از آن لذت می‌برند و به آن دل بسته‌اند نشان می‌دهد که آن‌ها در واقع از تصور لذت‌های همین جهان گذرا لذت می‌برند!

از آنجا که ما هیچ دسترسی مستقیمی برای ادراک جهان پس از مرگ

نداریم، هر نوع تصوّر ما از آن جهان ساخته و پرداخته‌ی تجربیات ما در همین زندگی است. بنابراین تصوّر باغی زیبا یا همنشینانی دل‌انگیز، چیزی نیست جز بازسازی ذهنی آنچه در این جهان قابل تجربه است!

اگر دل بستن به تجربیات لذت بخش این جهان کاری احمقانه باشد، دل بستن به تصوررات و تخیلاتی که زاییده‌ی تجربیات این جهان هستند کاری عاقلانه خواهد بود؟

بنابراین گروه دیگری، راه سوّمی را برگزیده‌اند. آن‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که به جای دل بستن به تجربیات لذت بخش آن جهان، ورای تجربه‌ها، به خالق آنها دل ببندند.

مولانا در جایی به این نوع دلبستگی اشاره می‌کند:

عشق آن بگزین که جمله انبیا — یافتند از عشق او کار و کیا

اما، در اینجا کار پیچیده‌تر می‌شود چرا که ادراک خداوند برای ذهن ما غیرممکن است. در واقع هر نوع تصوّر و تعریف و تخیّل راجع به خداوند، محصولی ذهنی است که هر نوع ادراک و فهم آن، ساخته و پرداخته‌ی تجارب زندگی است.

در واقع:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای — چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

از آنجا که ادراک خداوند برای ذهن نامکن است، ذهن نمادهایی را بعنوان نشانه‌ی خداوند می‌سازد. مثلاً خداوند همچون نور است، خداوند پاکی است، خداوند مهربانی است و... تکرار این نمادگرایی[1] موجب می‌شود

1- Symbolism

که بتدریج «نمادها» جایگزین «نمی‌دانم» ما شوند و ما فراموش کنیم که این نمادها به عنوان ابزاری برای انتقال چیزی که ورای تعریف و نام و توصیف است به کار رفته‌اند. آنگاه ما شروع به دلبستگی به نمادها می‌کنیم و دوباره به همان ورطه‌ای می‌افتیم که از ابتدا سعی کرده بودیم از آن بگریزیم چرا که نمادها هم تغییر می‌کنند! آنوقت آدمها برای اینکه از این تجربه‌ی ناپایداری بگریزند به جنگیدن برای حفظ نمادها می‌پردازند و نام آن را جنگ برای خدا می‌نهند! در واقع با داشتن هر تعریفی از خداوند، خداپرستی، ذهن پرستی است! از آنجا که در یک فرهنگ، نمادهای مشترک داریم، اغلب چنان نمادها را باور می‌کنیم که فراموش می‌کنیم که آنها مخلوقات ذهن ما هستند.

«دیوید هلر[1]» در کتاب: «نامه‌های بچه‌ها به خدا[2]» مجموعه‌ی زیبایی را از یادداشت هایی که بچه‌ها به عنوان نامه به خداوند نوشته‌اند جمع آوری کرده است. جدا از جنبه‌ی طنزآمیز این نامه‌ها، خواندن آنها ما را بطور جدّی به فکر فرو می‌برد. چرا که به سادگی درمی‌یابیم که خداوند در ذهن هر کدام از کودکان به گونه‌ای نمادی است از اشتغالات ذهنی آنها. بنابراین خداوند برای هر کدام از ما چیزی جز محصول همان تجربه‌های ناپایدار دنیوی نیست. چند نمونه از این نامه‌ها را بخوانیم:

خدای عزیز، تو چه کسی را عبادت می‌کنی؟ اگر عبادت نمی‌کنی فکر می‌کنی بتوانی به من اجازه بدهی از انجام این کار خلاص بشوم؟ (جیم ۹ ساله)

خدای عزیز، تو واقعاً نظرت نسبت به بی خداها چیست؟ فکر می‌کنم همان احساسی را داری که من نسبت به تیم یانکی‌ها دارم. از آنها متنفرم. (تام ۹ ساله)

خدای عزیز، تو چطور با مریم آشنا شدی؟ (اندی ۶ ساله)

1- David Heller

2- Dear God: Ghildren's Letters to God

خدای عزیز، آیا همه را از توی یک تلویزیون بزرگ تماشا می‌کنی؟ آیا کانالی برای تماشای فارِست هیلیز در نیویورک داری؟ من آنجا زندگی می‌کنم. لطفاً به من بگو چه مواقعی مشغول تماشای این کانال هستی تا من بتوانم لباس درست و حسابی بپوشم. (سیبِل ۱۱ ساله)

گر چه تصوّرات ما بزرگسالان از خداوند آنقدر به همدیگر نزدیک است که همچون عبارات فوق آنها را طنزآمیز نمی‌بینیم، امّااگر فردی با محتوای فکری کمی متفاوت، افکار ما را نیز درباره‌ی خداوند، بخواند برای او همین احساسی ایجاد می‌شود که ما با خواندن افکار بچه‌ها راجع به خدا پیدا می‌کنیم. در واقع «خداوندی که ما ادراک می‌کنیم»، مخلوق ماست به جای آنکه خالق ما باشد! شاید معنای سخن «ژان پل سارتر[1]» نیز همین باشد که می‌گوید: «وانسان، خدا را آفرید!»

بر همین اساس است که «لائو تزو[2]» حکیم چینی می‌گوید:

«تائویی[3]» که بشود در مورد آن چیزی گفت، تائوی جاویدان نیست. نامی که بشود نام نهاد، جاویدان نیست. حقیقت جاویدان، بی نام است. نام نهادن، آغازیست برای خاصّ کردن هر چیزی.

تائو مانند چاهی است، استفاده می‌شود ولی هیچگاه تمام نمی‌شود. مانند خلاء بی پایانی است که مملوّ از احتمالات بی شمار است. پنهان است ولی همیشه حاضر. چه کسی او را زاییده؟ نمی‌دانم. مفهومی است که ورایِ اسم است، حتّی اسم خدا»

قرآن کریم در توصیف خداوند می‌گوید: «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد» (توحید / ۴) «چیزی به مانند او نیست»

1- Jean - Paul Sartre

2- Lao - Tzu

3- Tao

با چنین توصیفی، هر توصیفی از خداوند و هر فهمی از او چیزی است که به مانند او نیست. بنابراین آنچنان که «کریستین بوبن[1]» در کتاب «ستایش هیچ[2]» می‌گوید:

«گویی راه درست انتظار این است: پیش بینی هیچ ـ مگر پیش بینی نشده، انتظار هیچ ـ مگر غیرمنتظره»

«دکتر سروش» می‌گوید:

«معرفت دینی، معرفت بشری و متحوّل است. معرفت دینی، هویتی تاریخی و جمعی و مشترک بین علوم و عالمان دارد و در نتیجه، متحوّل است و همراه با دیگر معارف، مشمول تغییر و تحوّل خواهد بود. هر فهم دینی به فهم بیرون از دین (معارف غیردینی) متکی است. هیچ فهم دینی از کتاب و سنّت وجود ندارد که برای فهمیدنش به اندیشه‌های بیرون از دین حاجت نباشد و همانطور که فهم معارف غیردینی ثابت و مطلق و لایتغیّر نیست، فهم دین هم ثابت و مطلق نخواهد بود.»

با تعاریف فوق، هر نوع دلبستگی به خداوند نیز، از آنجا که به گونه‌ای دلبستگی به خداوند مخلوق ذهن ما است، امری بی‌ثبات و ناپایدار خواهد بود! پس به نظر می‌رسد هیچ راهی برای فرار از این «قالب[3]» وجود ندارد! اما اگر همه چیز در حال تغییر است، اگر همه چیز گذرا، بی ثبات و متحرّک است پس تنها چیز ثابت در جهان همان «تغییر» است.

در واقع «بی ثباتی» تنها چیزی است که ثبات دارد[4]!

پس تنها چیز پایدار و ثابت که می‌توان به آن دل بست «تغییر» است. دل بستن به تغییر یعنی چه؟

1- Christian Bobin
2- Eloge du rien
3- Matrix
4- Stable unstability

«لائو تزو» آن را چنین تعریف می‌کند:

«اگر دریابی که همه چیز در حال تغییر است، سعی در گرفتن چیزی نمی‌کنی. ندانستن، درک واقعی است. تصوّرِ دانستن، یک مرض است!

نشانه‌ی یک شخص متعادل، رهایی از نظرات خود است:

بدون مقصد و هدف، و از هر چیزی که زندگی به او می‌دهد، استفاده کردن»

پس برخلاف تصوّر زاهدانه، دلبستگی به هیچ، تنها یک معنای عملی می‌تواند داشته باشد: دلبستگی به همه چیز!

دلبستگی به شادی، ما را در وضعیت ناپایداری قرار می‌دهد ولی دلبستگی به «شادی و غم» به ما ثبات می‌دهد. دلبستگی به زنده بودن، ما را در بی ثباتی قرار می‌دهد ولی دلبستگی به «زندگی و مرگ» ما را پایدار می‌کند.

بنابراین، تنها راه رهاشدن از قالب دلبستگی‌های گذرا، رها کردن «دوگانگی[1]» ذهن است. یعنی رفتن به ورای نیکی و بدی.

«اوشو[2]»، فیلسوف هندی، در این باره می‌گوید:

«تانترا[3]» می‌گوید تقسیم کردن زندگی ناخالص است و زندگی یکپارچه و با تمامیتِ خلوص است. برای تانترا، تقسیم بین خوب و بد، ناخالصی است. رفتن به ورای دانش، تو را بار دیگر خالص و معصوم می‌کند. اگر تقسیم‌ها معنی خودشان را از دست بدهند، اگر دانشی که میان خوب و بد تفاوت می‌گذارد دیگر وجود نداشته باشد، تو بار دیگر با نگرشی معصومانه به دنیا نگاه خواهی کرد.

روزی کنفوسیوس به دیدار لائو تزو رفت. ذهن لائو تزو همچون یک فرزانه‌ی بیدار تانترایی است. او هرگز واژه‌ی «تانترا» را نشنیده و این واژه

1- Dichotomy

2- Osho

3- Tantra

برای او بی‌معنی بود، ولی هر آنچه که او گفته تانترا است. کنفوسیوس نماینده‌ی ذهنیت ماست، او پیوسته به فضیلت و رذیلت می‌اندیشد، به اینکه چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم. او یک قانون گرا است. کنفوسیوس از لائوتزو پرسید: فضیلت چیست؟ شخص چه باید بکند؟ رذیلت چیست؟ آشکارا تعریف کن. لائو تزو گفت: تعریف‌ها تولید آشوب می‌کنند زیرا تعریف کردن یعنی تقسیم کردن، تقسیم به این و آن، وقتی که می‌گویی الف، الف است و ب، ب، تقسیم و جدا کرده‌ای. می‌گویی الف، نمی‌تواند ب باشد: آنوقت تو جدایی آفریده‌ای، دوگانگی درست کرده‌ای در حالیکه هستی یگانه است. الف همیشه در حال شدن است، الف همیشه به سمت ب در حرکت است. زندگی همیشه به مرگ تبدیل می‌شود. پس چگونه می‌توانی تعریف کنی؟ کودکی، به جوانی تبدیل می‌شود و جوانی به سمت کهنسالی می‌رود. سلامت به سمت بیماری و بیماری به سمت سلامت حرکت می‌کند. کجا می‌توانی این دو را از هم جدا کنی؟ زندگی یک حرکت است و هر لحظه که تعریف کنی، آشوب و سردرگمی آفریده‌ای، زیرا تعریف‌ها مُرده هستند و زندگی یک لحظه‌ی زنده است، پس تعاریف همیشه دروغین هستند. لائوتزو گفت: تعریف کردن، تولید دروغ می‌کند، پس تعریف نکن. نگو که خیر چیست و شر چیست؟»

پس کنفوسیوس گفت: تو چه می‌گویی؟ پس مردم چگونه رهبری و راهنمایی گردند؟ آنوقت چگونه آموزش داده شوند؟ چگونه می‌توان آنان را اخلاقی و خوب ساخت؟ لائو تزو می‌گوید: وقتی کسی می‌کوشد که دیگری را خوب کند در چشمان من یک گناه است، تو کیستی که رهبری کنی؟ تو کیستی که راهنمایی کنی؟ هر چه راهنمایان بیشتر باشند سردرگمی نیز بیشتر خواهد بود. همه را به حال خویش رها کن. طبیعت کافی است؛ هیچ اخلاقی

لازم نیست؛ طبیعتِ خودانگیخته کفایت می‌کند؛ هیچ قانون و انضباطِ تحمیلی لازم نیست، معصومیت کافی است.

کنفوسیوس بسیار ناراحت بازگشت. مریدانش پرسیدند چیزی از آن ملاقات به ما بگو، چه اتفاقی افتاد؟ کنفوسیوس پاسخ داد: او یک انسان نیست یک خطر است، هر کجا که نام او را شنیدید از آن مکان فرار کنید، او ذهن‌های شما را کاملاً مختل می‌کند!

وقتی که کنفوسیوس رفت لائوتزو خندید و خندید. بنابراین مریدان از او پرسیدند: چرا اینقدر می‌خندی؟ اتفاقی افتاده؟ لائو تزو پاسخ داد: برای ادراک، ذهن، حجابی بس بزرگ است. حتی ذهن کنفوسیوس هم یک حجاب است. او ابداً نتوانست مرا درک کند و هر چه که او درباره‌ی من بگوید یک سوء تفاهم خواهد بود. او می‌پندارد که در دنیا نظم خواهد آفرید، در حالیکه کسی نمی‌تواند در دنیا نظم ایجاد کند! چرا که نظم در دنیا موروثی و فطری است؛ همیشه وجود دارد؛ وقتی بکوشی ایجاد نظم کنی، بی نظمی خواهی آفرید.»

مولانا در مثنوی دو نقش بازی می‌کند:

در یک نقش بر مسند فقیه، متکلم، واعظ و مفسّر می‌نشیند، افکار زاهدانه و دوگانگی فضیلت ـ رذیلت را شرح می‌دهد. چنان که می‌گوید:

حسّ دنیا نردبان این جهان — حسّ دینی نردبان آسمان
صحّت این حس بجویید از طبیب — صحّتِ آن حس بخواهید از حبیب
صحّت این حس ز معموریِ تن — صحّتِ آن حس ز ویرانی بدن
راه جان مرجسم را ویران کند — بعد از آن ویرانی آبادان کند

اما در جایی دیگر دوگانگی را می‌شکند و به قول «اوشو» زندگی را با خلوص و یکپارچگی «تانترایی» شرح می‌دهد و نیکی و بدی را دو روی

سکّه‌ی حقیقت می‌داند. چنان که می‌گوید:

موسی و فرعون، معنی را رَهی
ظاهر آن رَه دارد و این بی رَهی

روز موسی پیش حق نالان شده
نیم شب فرعون گریان آمده

کاین چه غُلّ است ای خدا بر گردنم
ورنه غل باشد که گوید من منم

زان که موسی را منوّر کرده‌ای
مرمرا ز آن هم مکدّر کرده‌ای

زآنکه موسی را تو مَهرو کرده‌ای
ماه جانم را سیَه رو کرده‌ای

بهتر از ماهی نبود اِستاده‌ام
چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام

من که فرعونم ز خلق ای وای من
زخم طاس آن رَبّیَ الأعلایِ من

خواجه تا شانیم اما تیشه‌ات
می‌شکافد شاخِ‌تر در بیشه‌ات

باز شاخی را مؤصل می‌کند
شاخ دیگر را معطّل می‌کند

شاخ را بر تیشه دستی هست نی
هیچ شاخ از دست تیشه جَست نی

حق آن قدرت که آن تیشه تو راست
از کَرَم کن این کژیها را تو راست
نی که قلب و قالبم در حکم اوست
لحظه‌ای مغزم کند یک لحظه پوست
سبز گردم چون که گوید کِشت باش
زرد گردم چون که گوید زشت باش
لحظه‌ای ماهم کند یکدم سیاه
خود چه باشد غیر این کارِ اله
پیش چوگانهای حکم کُنْ فکان
می‌دویم اندر مکان و لامکان
چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی ای با موسی ای در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کآن داشتی
موسی و فرعون دارد آشتی
گر تو را آید بر این نکته سؤال
رنگ کَی خالی بود از قیل و قال
این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست
رنگ با بی رنگ چون در جنگ خاست

در واقع، در این معنا مولانا اعتقاد دارد که در یک لایه‌ی آگاهی، موسی و فرعون در نقطه‌ی مقابل هم بعنوان نماد نیکی و بدی قرار گرفته‌اند. در حالیکه در لایه‌ی عمیق‌تر وجود ـ که آن را بی رنگی می‌خواند ـ این دو، نقش‌های مختلف یک بازی‌اند همچون دو نقش متضادّ در یک نمایشنامه که هر دو را

یک کارگردان هدایت می‌کند و هر دو مطیع نمایشنامه‌نویس و کارگردان و همکار یکدیگرند.

این همان معناست که «خیّام» آن را چنین بیان می‌کند:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

و این حل معمّا نه تو خوانی و نه من

هست اندر پس پرده گفتگوی من و تو

چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

چنین معنایی بیان ادراک هستی در مرحله‌ای از عرفان است که «حیرت» نامیده می‌شود. در مرحله‌ی «حیرت»، عارف سرگشته و حیران می‌ماند، چرا که با پذیرش «وحدت» یا «توحید» دیگر نمی‌تواند جهان را تقسیم بندی کند. «همه چیز» تنها «یک چیز است»، آنگونه که «پائولو کوئیلو[1]» بارها در کتاب «کیمیاگر[2]» به آن اشاره می‌کند. در مسیر شناخت، آگاهی، یا همان عرفان، مردان راه خدا از هفت پلّه‌ی نردبان کمال یا هفت شهر عشق می‌گذرند که ابتدای آن با «طلب» شروع می‌شود و هنگامی که در مسیر این «طلب» یا جستجو، جستجوگر، دلباخته و مشتاقِ این مسیر می‌شود و کنجکاوی فیلسوفانه‌ی او با یک «شوق» و «اشتیاق» عاطفی همراه می‌گردد به ایستگاه دوّم یا همان مرحله «عشق» می‌رسد. همراهی این کنجکاوی عقلی با اشتیاق عاطفی، ادراک و نگاه جدیدی به عارف می‌دهد که او را به ایستگاه سوّم یا «معرفت» می‌رساند و هنگامی که این سطح جدید آگاهی برای عارف اقناع کننده بود و این مسیر تنها دغدغه‌ی زندگی‌اش شد، عارف به ایستگاه

1- Paulo Coelho   2-O Alquimista

«استغنا» می‌رسد. ادامه این مسیر عارف را به نگاه متفاوتی از هستی می‌رساند که عارف معتقد می‌شود که «همه چیز تنها یک چیز است» و دوگانگی‌ها فرو می‌ریزند، این ایستگاه را «توحید» می‌نامیم.

«توحید» را مولانا در حکایات متعدّدی بیان می‌کند همچون حکایت زیر:

آن یکی آمد در یاری بزد — گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من گفتش برو هنگام نیست — بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق — کِی پزد کِی وارهاند از نفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر — در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت — باز گِرد خانه‌ی انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب — تا بنَجْهد بی ادب لفظی ز لَب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن — گفت بر درهم تویی ای دِلْسِتان
گفت اکنون چون منی، ای من درآ — نیست گُنجایی دو من را در سرا

رسیدن به «مقام توحید» همه‌ی قالب‌های ذهنی را به هم می‌ریزد، چرا که ذهن بر اساس «دوگانگی» و «مقایسه» کار می‌کند، آنچنان که «لائوتزو» می‌گوید:

«هنگامی که چیزی در نظر مردم زیبا می‌شود، سایر چیزها زشت می‌شوند.

هنگامی که چیزی در نظر مردم خوب می‌شود، سایر چیزها بد می‌شوند. بود و نبود، یکدیگر را می‌آفرینند. سخت و سهل، پشتیبان هم‌اند. بلند و کوتاه، یکدیگر را تعریف می‌کنند. بالا و پایین، به یکدیگر وابسته‌اند. قبل و بعد، دنبال هم‌اند.»

در واقع «مقام حیرت» در عرفان، معادلِ ادراک مفهوم «نسبیّت» در فیزیک است. مفهوم «بالا و پایین»، «جلو و عقب»، «گذشته و آینده» همه دگرگون می‌شوند. همچون «زمین» که گرد است، همه‌ی مفاهیم از شکل خطّی به شکل دایره‌ای تغییرشکل می‌دهند و مفهوم «انتخاب» دگرگون می‌شود.

هنگامی که «همه چیز تنها یک چیز است»، در جهانی که «تنها مفهوم ثابت، تغییر و تحوّل است» تنها راه حلّ «پذیرش همه چیز» است. در واقع تنها انتخابِ ممکن «تسلیم و واگذاری» است. به قول «حافظ»:

چون حُسنِ عاقبت نه به رندی و زاهدی است

آن بِه که کار خود به عنایت رها کنند

در اینجا عارف به آخرین مقام یعنی «تسلیم» و «فنا» می‌رسد. معنای دل نبستنِ او به چیزهای گذرا و ناپایدار در دلبستگی او به آنچه که از راه می‌رسد تجلّی می‌یابد. او از دوگانگی سخت و طاقت‌فرسای «انتخاب»، «درست و نادرست»، کامل و ناقص» و... رها می‌شود و از آنچه می‌رسد استقبال می‌کند.

«اوشو» این مرحله را به زیبایی و سادگی بیان می‌کند:

«رویکرد من، تمام و کمال است، به شما انتخاب کردن را نمی‌آموزد. من فقط می‌گویم که انسان فهیم از هر موقعیتی چیزی زیبا خلق می‌کند در حالیکه انسان نفهم رنج می‌کشد. اگر پول دارد در رنج است چرا که نگران از دست دادن ثروتش است و اگر فقیر هم شد، از فقرش رنج می‌کشد و پیوسته نگران است که این و آن را ندارم. برخی انسان‌ها در هر موقعیتی به خطا زندگی می‌کنند، جنبه‌ی منفی آن را می‌گیرند و رنج می‌کشند. برخی ـ که من آنها را انسانهای هوشمندی می‌نامم ـ در هر موقعیتی که قرار گیرند از آن لذت خواهند برد.

در روزگار کودکی، روزی پدرم از من بسیار خشمگین شد و مرا در حمّام منزل زندانی کرد. من در سکوت به مراقبه نشستم. پس از سه چهار ساعت پدرم نگران شد. او در مغازه بود ولی آرام و قرار نداشت که چه بر سر من آمده است. او در این مدّت هیچ پیامی از منزل دریافت نکرده بود. آیا من ناپدید شده بودم؟ آیا کسی در حمّام را باز کرده و مرا فراری داده بود؟ پدر نتوانست به کارش ادامه دهد و ناچار به منزل بازگشت. او نزدیک حمام آمد و جز سکوت هیچ نشنید. سپس در زد و من در پاسخ گفتم: «مزاحم نشوید!» این آخرین باری بود که او اینگونه مرا تنبیه کرد، تنبیه او بی ثمر بود. او گفت: «من آنقدر نگران شدم که نتوانستم به کار ادامه دهم» و من گفتم: چه بی‌معنی! من که واقعاً لذّت بردم»

سال دوم دبستان بودم و آموزگار ما مردی بسیار جدّی و سختگیر بود. او عادت داشت برای تنبیه کردن بچه‌ها آنان را هفت بار دور حیاط مدرسه بدواند. روزی این تنبیه شامل من شد و به من گفت: «هفت بار دور حیاط بدو» و من گفتم: «چرا ۱۷ بار ندوم؟» او گفت: «آیا دیوانه شده‌ای؟!» و من گفتم:«عجب تمرین خوبی است و من دوست دارم هر روز صبح آن را انجام دهم!» و من شروع کردم هر روز صبح دویدن به دور حیاط مدرسه. او مرا می‌دید و بر سرش می‌کوفت! من تنبیه او را خراب کرده بودم. من از آن موقعیت استفاده کردم.

چرا از موقعیت استفاده نکنی؟ هر موقعیتی که باشد. و اگر هشیار باشی همه جا می‌توانی فرصت و موقعیت بیابی.

بر این اساس، مشکل کنیزک در داستان مولانا، «توانایی» او برای دل بستن به زرگر سمرقندی نبود بلکه مشکل وی، «ناتوانی»اش در ایجاد علاقه به موقعیت فعلی بود.

از نظر مولانا، استفاده نکردن از موقعیت موجود و جستجوی یک موقعیت دیگر برای لذّت بردن، نوعی بی‌ادبی محسوب می‌شود:

از خدا جوییم توفیق ادب — بی‌ادب محروم شد از لطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد — بلکه آتش در همه آفاق زد
مائده از آسمان در می‌رسید — بی‌صُداع و بی‌فروخت و بی‌خرید
در میان قوم موسی چند کس — بی‌ادب گفتند کو سیر و عدس
منقطع شد نان و خوان آسمان — ماند رنج زرع و بیل و داسمان

این سؤال پیش می‌آید که آیا چنین دیدگاهی، باعث نمی‌شود به هر شرایطی دل ببندیم و تلاشی برای تغییر نکنیم؟

پاسخ این است که قانون ذهن برای «دوگانگی» در تفکر منجر به این می‌شود که ما، تغییرپذیری را تنها با مخالفت و عدم تحمّل وضع موجود ممکن بدانیم و تصوّر کنیم که با «پذیرش»[1] وضع موجود، «تغییرپذیری» را از دست می‌دهیم. در حالی که اگر کسی توانایی لذت بردن از موقعیت امروز را دارد، توانایی لذّت بردن از دگرگونی امروز و به سمت فردا رفتن را نیز دارد.

بنابراین مولانا بلافاصله پس از حکایت فوق ـ که کسانی را که از مائده آسمانی ایراد می‌گرفتند و چیز دیگری می‌خواستند را بی‌ادب می‌داند ـ در حکایت کوتاه دیگری، کسانی را هم که برای حفظ وضع موجود، مائده‌ی آسمانی را انبار می‌کردند تا فردا هم از آن استفاده کنند را نیز بی‌ادب می‌داند:

باز عیسی چون شفاعت کرد حق — خوان فرستاد و غنیمت بر طبق
باز گستاخان ادب بگذاشتند — چون گدایان زلّه‌ها برداشتند

1- Acceptance

لابه کرده عیسی ایشان را که این — دائم است و کم نگردد از زمین
بدگمانی کردن و حرص آوری — کفر باشد پیش خوان مهتری
زان گدا رویان نادیده ز آز — آن در رحمت بر ایشان شد فراز

با این تعبیر، رنج انسان از «خواستن» نیست. پس زُهد و بی‌رغبتی و تنبیه خود برای سرکوب کردن آنچه «خواستنی» است راه چاره‌ی انسان نیست. بلکه رنج انسان از «نخواستن» است! دوگانگی ذهن منجر می‌شود که ما با خواستن یک چیز، مفهوم متفاوت از آن را نخواهیم و چون جهت در حال تغییر است، در دل هر رضایت خاطر ما از موجود بودن آنچه می‌خواهیم، ترس و نگرانیِ از دست دادن آن ما را آزار می‌دهد. چرا که ما مفهومی که پس از تغییر ایجاد می‌شود را نمی‌خواهیم. بنابراین به جای تلاش برای سرکوب آنچه خواستنی است، راه رضایت دائمی از زندگی، یافتن مهارت برای خواستنی کردن چیزهایی است که وجود دارند.

مفهومی که در بیت زیر خود را نشان می‌دهد:

گر به اقلیم عشق روی آری — همه آفاق، گلستان بینی
آنچه بینی، دلت همان خواهد — آنچه خواهد دلت، همان بینی

استعاره‌ای که مولانا برای مقام عشق به کار می‌برد، «آینه شدن» است یعنی به جای تصویر شدن مفهوم خاصّی از زیبایی در ذهن، آنچه در مقابل‌مان قرار می‌گیرد را زیبایی بدانیم. حکایت زیر به خوبی این مفهوم را نشان می‌دهد:

چینیان گفتند ما نقّاشتر
رومیان گفتند ما را کرّ و فرّ

کوزه‌ای از آب بحر

گـفت سـلطان امـتحان خـواهـیم دریـن

کـــز شـــماها کـیست در دعـوی گـزین

چـــینیان و رومـــیان بـــحث آمـــدند

رومـــیان از بـــحث در مکث آمـــدند

چـــینیان گـــفتند یک خـــانه بـــه مـــا

خـــاصه بســـپارید و یک آن شـــما

بـــود دو خـــانه مـــقابل، دَر بـــه دَر

ز آن یکـــی چـــینی ســـتد رومـــی دگـــر

چـــینیان صـــد رنگ از شـــه خـــواســـتند

شـــه خـــزینه بـــاز کـرد آن تـــا ســـتند

هـــر صـــباحی از خـــزینه رنگـــها

چـــینیان را راتـــبه بـــود از عـــطا

رومـــیان گـــفتند نـــی لون و نـــه رنگ

در خـــور آیـــد کـــار را جـــز دفـع زنگ

در فـــرو بســـتند و صـــیقل مـــی‌زدند

هـــمچو گـــردون ســـاده و صـــافی شـــدند

از دو صـــد رنگـــی بـــه بی‌رنگی رهـی است

رنگ چـــون ابـــرست و بی‌رنگی مـهی است

هـــر چـــه انـــدر ابـــر ضـــو بـــینی و تـــاب

آن ز اخـــتر دان و مـــاه و آفـــتاب

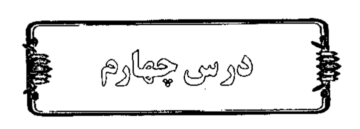
چـــینیان چـــون از عـــمل فـــارغ شـــدند

از پـــی شـــادی دُهُـــلها مـــی‌زدند

شـــه درآمـــد دیـــد آنـــجا نـــقشها

مـــی‌ربود آن عـــقل را وقت لقـــا

بعد از آن آمد به سوی رومیان
پرده را برداشت رومی از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها
زد برین صافی شده دیوارها
هر چه آنجا دید اینجا به نمود
دیده را از دیده‌خانه می‌ربود
رومیان آن صوفیانند ای پدر
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر



«اخلاق» براساس «سطح آگاهی» تغییر می‌کند.

در داستان حکیم و کنیزک، حکیم نمادی است از «معلّم زندگی». «زندگی» برای یکایک ما نقش «معلّم» را ایفا می‌کند. این معلّم از طریق تجارب روزمرّه آگاهی ما را تغییر می‌دهد. زندگی، ما را نصیحت و موعظه نمی‌کند، تلاش نمی‌کند با سخن گفتن ما را تغییر دهد، بلکه ما را در صحنه‌ی حوادثی قرار می‌دهد که هر یک بر آگاهی ما تأثیری دارند. انسانهایی که با آنها مواجه می‌شویم، مشکلاتی که در مسیر خود به آنها برمی‌خوریم، لذّت‌ها و دردها، همه و همه درس‌هایی است که زندگی به ما می‌دهد. بر این مبنا حکیم نیز که نمادی از «معلّم زندگی» است به جای سخن گفتن و راهنمایی کنیزک، او را در تجربه‌هایی قرار داد تا سطح آگاهی او تغییر کند.

سؤالی که در انتهای درس دوّم مطرح کردیم این بود:

آیا کسی حق دارد برای برآوردن نیازهای برآورده نشده، یا برای آگاه ساختن و درس دادن به دیگران چنین برنامه‌ریزی کند؟ آیا طرح حکیم، غیراخلاقی نبود؟ مولانا، خود از طرح شدن چنین سؤالی باخبر است بنابراین بلافاصله با پایان دادن قصّه، شروع به توضیح در این باره می‌کند:

کشـــتن ایـــن مـــرد بـــر دست حکـــیم
نـــی پـــی اومـــید بـــود و نـــی ز بـــیم
او نکشـــتش از بـــرای طـــبع شـــاه
تـــا نـــیامد امـــر و الهـــام اله
آن پســـر راکش خَـــضِر بـــبرید حـــلق
ســـرِّ آن را در نـــیابد عـــام خَـــلق
آنکـــه از حـــق یـــابد او وحـــی و جـــواب
هـــر چـــه فـــرماید بـــود عـــین صـــواب
آنکـــه جـــان بـخشد اگـــر بکشـــد رواست
نـــایب است و دست او دست خـــداست
پـــاک بـــود از شـــهوت و حـــرص و هـــوا
نـــیک کـــرد او لیک نـــیک بَـــد نُـــما
گـــر خَـــضِر در بـــحر کشـــتی را شکست
صـــد درســـتی در شکست خـــضر هست
وهـــم مـــوسی بـــا هـــمه نـــور و هـــنر
شـــد از آن مـــحجوب تـــو بـــی پَـــر مَـــپَر

مولانا، بلافاصله به یک داستان قرآنی استناد می‌کند تا نشان دهد که «اخلاق» براساس «سطح آگاهی» انسان‌ها تعاریف متفاوتی می‌یابد. این ماجرا، داستان ملاقات موسی(ع) و خضر(ع) است که در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره‌ی مبارکه‌ی «کهف» در قرآن کریم آمده است:

موسی(ع) مأمور می‌شود تا فردی را ملاقات کند که قرار است به او درسی بیاموزد. براساس نشانه‌ای که به او گفته شده آن مرد را می‌یابد. مردی

که قرآن در وصف او چنین می‌گوید:

«عَبْداً مِنْ عِبادِنا اتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْتُهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً» (کهف / ۶۵) «بنده‌ای از بندگان ما که از سوی خود به او رحمت دادیم و از نزد خود به او دانایی بخشیدیم»

موسی (ع) از او اجازه می‌خواهد تا او را همراهی کند و از او دانایی بیاموزد و آن مرد با قاطعیّت می‌گوید که تو نمی‌توانی با من صبر کنی زیرا «سطح آگاهی» متفاوتی داری: «قالَ اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطیعُ مَعیَ صَبْراً وَ کَیْفَ تَصْبِرُ علی ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً». امّا موسی(ع) قول می‌دهد که صبور باشد و در کاری نافرمانی نکند و مرد از او می‌خواهد که تنها در صورتی می‌تواند او را همراهی کند که از او راجع به چیزی سؤال نکند تا زمانی که خود او بخواهد راجع به چیزی توضیح دهد. آنگاه به راه افتادند و سوار کشتی شدند. خضر(ع) به کشتی آسیب رساند و موسی(ع) شگفت زده پرسید: «به کشتی آسیب می‌زنی تا مسافران غرق شوند؟!» و خضر(ع) پاسخ داد: «به تو نگفتم نمی‌توانی با من صبر کنی؟» و موسی(ع) از فراموشکاری خود عذر خواست. در جایی دیگر به جوانی برخوردند و خضر(ع) او را کشت! موسی(ع) برآشفته شد که: «چگونه فرد بی‌گناهی را می‌کشی؟ این چه اخلاقی است که تاکنون آن را نشناخته‌ام؟» و خضر باز پاسخ داد که: «گفته بودم که نمی‌توانی با من صبر کنی!» موسی(ع) عذر خواست و قبول کرد که اگر ناشکیبایی او تکرار شود از مصاحبت خضر(ع) محروم گردد. آن دو نفر به راه افتادند و به روستایی رسیدند و از مردم تقاضای خوراکی کردند، اما مردم آن روستا حاضر نشدند چیزی به آنها بدهند امّا خضر(ع) دیوار در حال ویران شدنی را تعمیر کرد. موسی با تعجب پرسید: «برای این مردم بدون مزد کار می‌کنی؟» و خضر(ع) پاسخ داد: «بدلیل تکرار ناشکیبایی‌ات نمی‌توانی مرا همراهی کنی،

حال تو را به آنچه توانایی شکیبایی‌اش را نداشتی آگاه می‌سازم.» و توضیح داد که آنجا که به کشتی آسیب زدم به این دلیل بود که صاحبان کشتی دریانوردان نیازمندی بودند اما آنسوتر پادشاهی دستور داده بود که هر کشتی سالمی را به زور از صاحبانش بگیرند. جوان پدر و مادر باایمانی داشت و او به دلیل ناسپاسی و نافرمانی به آنان آسیب می‌زد و آن دیوار بر روی گنجی بنا شده بود که صاحب آن دو کودک یتیم بودند که پدرِ درگذشته‌شان مردی شایسته بود، دیوار را تعمیر کردم که تا زمان بزرگ شدن آنها گنج برایشان پنهان بماند. من این کارها را برای خود انجام ندادم: «وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمری».

این چنین نگاهی به زندگی، سؤالات زیادی را برمی‌انگیزد. همانطور که با دیدگاه کنفوسیوس، تفکّر لائوتزو خطرناک بود، چنین نگاهی به زندگی می‌تواند احساس خطر ایجاد کند. تصوّرِ نسبی بودن اخلاق، بسیاری از «باید و نبایدها» را سُست می‌کند و بسیاری از هنجارهای بین فردی و اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد. مولانا نیز به این خطر آگاه است بنابراین بلافاصله توضیح می‌دهد که رسیدن به چنین تعریفی از اخلاق، کار همگان نیست و گذر از یک «آستانه‌ی آگاهی» برای ورود به چنین تعریفی از اخلاق ضروری است.

مولانا حکایت بقّالی را می‌آورد که صاحب طوطی سخنگویی بود. روزی طوطی به شیشه‌های روغن گُل خورد، شیشه‌ها شکست و روغن‌ها ریخت. بقّال خشمگین بر سر طوطی ضربه‌ای زد که موجب شد سَرِ طوطی بی‌مو شود.

سه شبانه روز طوطی سخن نگفت تا اینکه مرد کچلی را دید و ناگهان بانگ برآورد و او را خطاب کرد:

طوطی اندر گفت آمد در زمان   بانگ بر درویش زد که هی فلان

از چه ای کَل با کلان آمیختی — تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را — کاو چو خود پنداشت، صاحب دَلق را

و مولانا نتیجه می‌گیرد که:

کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر — گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی ز اَبْدال حق آگاه شد
هَمْسَری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر — ما و ایشان بسته‌ی خوابیم و خَور
این ندانستند ایشان از عَمَی — هست فرقی در میان بی‌مُنتها

و در نتیجه، بسته به شرایط، کاری که در جایی نامطلوب و آسیب رسان بوده، ممکن است مطلوب و سازنده گردد امّا تشخیص این تغییر شرایط است که بسته به «سطح آگاهی» افراد ممکن است ممکن یا ناممکن باشد.

نکته‌ی دیگر تو بشنو ای رفیق — همچو جان او سخت پیدا و دقیق
در مقامی هست هم این زهر و مار — از تصاریف خدایی خوشگوار
در مقامی زهر و در جایی دوا — در مقامی کفر و در جایی روا
گر چه آنجا او گزند جان بود — چون بدینجا در رسد درمان شود
آب در غوره تُرُش باشد و لیک — چون به انگوری رسد شیرین و نیک
باز در خُمّ او شود تلخ و حرام — در مقام سِرکگی نِعمَ الاِدام
گر ولی زهری خورد نوشی شود — ور خورد طالب سیه هوشی شود

پس اخلاق، سطوحی دارد که بسته به «سطح آگاهی» ما، متغیّر و متفاوت است.

«لورنس کولبرگ[1]» سه سطح متفاوت از اخلاق را تعریف می‌کند:

سطح اوّل، سطح «پیش قراردادی[2]» است. در این سطح مفاهیم اخلاقی تعریف و توجیه نمی‌شوند. تنها تشویق و تنبیه تعیین‌کننده‌ی اخلاق است. در این سطح، تجزیه و تحلیل عقلی، نقشی در اخلاق ندارد بلکه انتظار پاداش و ترس از تنبیه برای رعایت استانداردهای رفتاری، عامل اساسی است. گر چه «کولبرگ» این سطح اخلاق را سطحی کودکانه می‌داند، امّا نگاه دقیق به رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد که در بسیاری از بزرگسالان نیز تعریف اخلاق در همین سطح می‌گنجد، گرچه ممکن است محتوای تشویق و تنبیه متفاوت شده باشند. مثلاً فرد به جای دریافت یک شکلات یا اسباب‌بازی، تعریف «ارزشمند بودن» را از اجتماع دریافت می‌کند، بنابراین آنگونه رفتار می‌کند که اطرافیان او را ارزشمند تلقّی کنند.

«ویلیام گلاسر» می‌گوید:

«برای آن که ارزشمند باشیم باید رفتاری موافق معیار و خوشایند در پیش گیریم. اخلاقیات، معیارها، ارزشها یا رفتار درست و نادرست، شرط لازم و اصلی برای برآورده شدن نیاز مربوط به احساس ارزشمند بودن هستند.»

وجود چنین «اخلاقی» گرچه برای «ثبات و تعادل»[3] جامعه مفید است امّا امکان رشد و خلاقیّت را از فرد می‌گیرد و جامعه را از اصلاح[4] محروم می‌کند.

سطح دوم اخلاق، سطح «مطابقت با نقش تعریف شده[5]» است. در این سطح، ابتدا «اقناع عقلی» صورت می‌گیرد و سپس اصول اخلاقی پذیرفته می‌شوند. ابتدا فرد نقشی را در اجتماع می‌پذیرد و قانع می‌شود که این نقش

1- Lawrence Kohlberg
2- Pre-conventional morality
3- Hemostasis
4- Reform
5- Morality of convertional role conformity.

نیاز به پذیرش اصول ثابتی دارد. اصولی که حقوق و وظایف، آن نقش را مشخص می‌کند. در اینجا نیاز به تشویق و تنبیه مرتفع می‌شود. پزشکی که با علاقه نقش طبابت را پذیرفته و قانع شده که برای انجام موفق کار درمانی او، وقت‌شناسی ضروری است، حتی بدون کنترل ورود و خروج، به موقع به بیمارستان می‌آید. او از نقشی که به عهده گرفته، راضی است و در قرارداد، این نقش وقت‌شناسی نیز تعریف شده است.

اما بالاترین سطح اخلاق از نظر «کولبرگ» و سطح سوم، سطح «اصول اخلاقی خود ـ پذیرفته[1]» است. در این سطح، فرد، خود نقش خود را در هستی تعریف نموده و بر این مبنا نیز خود اصول اخلاقی شخصی خود را مشخص کرده است بنابراین بر اساس «نقش منحصربه فرد» او در هستی، اصول اخلاقی وی نیز منحصر به فرد است و در مواردی استثنائی است.

شاید اصطلاحی که «دبی فورد» به کار می‌برد، گویاتر باشد. او «شرافت شخصی» و «قوانین درونی» را به کار می‌برد.

در اینجا «فضیلت» برای من، یک تعریف شخصی دارد. ضرورتی ندارد که با تعریف دیگران مطابقت داشته باشد و ضرورتی نیز ندارد که دیگران را با تعریف خود مطابقت دهم.

این «نقش منحصر به فرد» چیزی است که «دبی فورد» آن را «هدیه‌ی من به هستی» می‌داند و می‌گوید:

«تأیید دیگران، امنیت یا پذیرش دلخواه را برای ما فراهم نمی‌آورد. فقط هدیه‌ی درون، یعنی هدف درونی الهی می‌تواند ما را به رضایت عمیقی برساند که از این شناخت حاصل می‌شود که دوست داشتنی و بسیار باارزش هستیم»

1- Morality of self - accepted moral principles.

بنابراین اخلاق از «اطاعت[1]» شروع می‌شود، اما با افزایش سطح آگاهی به «ابتکار[2]» تغییر شکل می‌دهد. «اریک اریکسون[3]» روانکاو دانمارکی این مطلب را در نظریه‌ی روانی ـ اجتماعی رشد خود به تفصیل بیان کرده است. نظریه‌ی او بر مفهوم «اپی ژنزیس» متکی است. «اصل اپی ژنتیک[4]» معتقد است که رشد، در مراحل متوالی واضح روی می‌دهد و برای پیشرفت آرام رشد، هر مرحله باید بطور رضایتبخش حل شود و اگر مرحله‌ای از رشد بطور موفقیت‌آمیز حل نشود، تمام مراحل بعدی دچار مشکل خواهند شد. گرچه طبق فرمول‌بندی اریکسون، اغلب این مراحل باید در کودکی حل شوند. اما واضح است که در بسیاری از انسانها، حتی در تمام طول عمر، مرحله‌ی اول رشد نیز حل و فصل نمی‌شود.

مرحله‌ی اول رشد طبق نظریه‌ی «اریکسون» مرحله‌ی «اعتماد بنیادی در مقابل بی اعتمادی بنیادی[5]» است. در این مرحله، کودک یاد می‌گیرد که مراقبان اصلی‌اش قابل اعتماد هستند یا خیر. و از آنجا که نقطه‌ی اتصال کودک با دنیای بیرون همین مراقبان اصلی وی (عمدتاً پدر و مادر) هستند، ارزیابی او منجر به این می‌شود که مجموعه‌ی دنیای بیرون را قابل اعتماد یا غیرقابل اعتماد ببیند. همانطور که در مراحل رشد اخلاقی «کولبرگ» بیان شد، سطح اول اخلاق برای کودک بر مبنای تشویق و تنبیه والدین شکل می‌گیرد. بنابراین در صورتی این سطح بدست می‌آید که والدین افراد «قابل اعتمادی» باشند؛ یعنی تشویق و تنبیه آنان قابل پیش بینی باشد. اگر امروز کودک برای همان رفتاری تنبیه شود که دیروز بخاطر آن تشویق شده است، فردا برای پیش‌بینی

1- Obediance.

2- Initativeness.

3- Erik Erikson.

4- Epigenetic.

5- Basic trust versus Basic mistrust.

اینکه این رفتار، تشویق در پی دارد یا تنبیه، ناتوان خواهد بود. یا اگر همان رفتاری که توسط یکی از والدین تشویق می‌شود توسط دیگری تنبیه شود، کودک نمی‌تواند پیش‌بینی کند که کدام رفتار مقبول و کدام نامقبول است. امّا قابل پیش‌بینی بودن مراقبان، منجر به این می‌شود که آنها قابل اعتماد شوند و شرط لازم برای «اطاعت»، اعتماد است. ایجاد اعتماد نسبت به یک «کانون ارزیابی» منجر به این می‌شود که ما رفتارمان را با این کانون تطبیق دهیم. در واقع ما از استانداردها، اطاعت و تبعیّت می‌کنیم. این نوع اطاعت بی‌چون و چرا در مرحله‌ای از رشد، ضروری است چنان‌که «حافظ» می‌فرماید:

به می سجّاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نَبْود ز راه و رسم منزل‌ها

مولانا، بطور مکرّر در مثنوی، مردم را ترغیب می‌کند که از «کانون ارزیابی» تبعیّت کنند و تصوّر نکنند که خود می‌توانند «ابزار ارزیابی» را به دست بگیرند. او ابراز نگرانی می‌کند که به محض ایجاد «احساس استقلال»[1]، گمراهی ایجاد خواهد شد:

پیش از عثمان یکی نسّاخ بود — کاو به نسخ وحی جدّی می‌نمود
وحی پیغمبر چو خواندی در سَبَق — او همان را وانبشتی بر ورق
پرتو آن وحی بر وی تافتی — او درون خویش حکمت یافتی
عین آن حکمت بفرمودی رسول — زین قدر گمراه شد آن بوالفضول
کانچه می‌گوید رسول مستنیر — مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر
پرتو اندیشه‌اش زد بر رسول — قهر حق آورد بر جانش نزول

1- Autonomy

هم ز نسّاخی برآمد هم ز دین / شد عدوّ مصطفی و دین به کین

مصطفی فرمود کای گبر عنود / چون سیه گشتی؟ اگر نور از تو بود

گر تو ینبوع الهی بودیی / این چنین آب سیه نگشودیی

تا که ناموسش به پیش این و آن / نشکند بر بست این او را دهان

اندورن می‌شوردش هم زین سبب / او نیآرد توبه کردن این عجب

آه می‌کرد و نبودش آه سود / چون درآمد تیغ و سر را در ربود

علّت تأکید مکرّر مولانا بر این مرحله روشن است. رشد، همانطور که «ابراهام مازلو»[1] می‌گوید همچون یک هِرَم است. همه‌ی انسان‌ها پایه‌ی هرم را تجربه می‌کنند، اما هر چه به طبقات بالای هِرَم، می‌رویم، تعداد ساکنان آنها کمتر و کمتر می‌شود. بنابراین تجربه‌ی طبقه‌ی اول هِرَم، تجربه‌ی عامّ‌تر و جهان شمول‌تری است و نیاز بیشتری به تکرار و یادآوری دارد. در واقع بر همه مردم لازم است قانون طبقه‌ی اول را یاد بگیرند. اما بخشی از این مردم به طبقه‌ی دوم می‌روند پس قانون طبقه‌ی دوم را برای گروه کمتری باید باز گو کرد و قانون طبقه‌ی بعدی را برای گروه کمتر. ممکن است تعداد مقیمان طبقه‌ی بالاتر (یا رأس هِرَم) آنقدر کم باشد که این قانون فقط برای افراد نادری کارآمد باشد، چنین قانونی را در عرفان «سرّ» می‌نامند.

قوانین عرفان، شباهت عجیبی به قوانین «فیزیک» دارد. برای مثال «انشتین»[2] نشان داد که زمان، کیفیت ثابتی ندارد و قابل قبض و بسط است. اما در شرایط موجود بر روی زمین، زمان، کیفیّت ثابتی دارد. عبور از حدّ ثابت زمان، نیاز به شرایط خاصّ، از جمله سرعت بسیار بالا دارد. دانستن کیفیت قابل قبض و بسط زمان برای افراد عادی ممکن است سوء تفاهم ایجاد کند،

1- Abraham Maslow

2- Einstein

«اخلاق» براساس «سطح آگاهی» تغییر می‌کند.

آنچنان که «آلن لایتمن»[1] در کتاب «رؤیاهای انشتین»[2] به زبان طنز بیان می‌کند:

«در این دنیا، آدم فوراً متوجه می‌شود که وضع عجیب است. در دشت‌ها و درّه‌ها خانه‌ای دیده نمی‌شود: همه در کوهها زندگی می‌کنند. سابقاً، در یکی از درّه‌ها، دانشمندان کشف کردند که هر قدر از مرکز زمین دور بشویم، زمان کندتر می‌گذرد و کمتر تأثیر می‌گذارد. می‌توان با اسباب و آلات خیلی حسّاس آن را اندازه گرفت. وقتی این موضوع عجیب شناخته شد، برخی از آدم‌ها می‌خواستند به هر قیمتی جوان بمانند، رفتند تا در کوهها زندگی کنند. امروز تمام خانه‌ها بر بلندی کوهها ساخته می‌شوند. فروش خانه‌ها در جاهای دیگر غیر ممکن است. خیلی‌ها به زندگی در کوهها اکتفا نمی‌کنند. برای این که حداکثر نتیجه را بگیرند، خانه‌هایشان را روی پایه‌ها درست می‌کنند. در تمام دنیا، این خانه‌ها بر قلّه‌ی کوهها سربرافراشته‌اند و از دور شبیه به یک دسته پرنده هستند که روی پاهای لاغرشان نشسته‌اند. کسانی که می‌خواهند مدّت درازتری زندگی کنند خانه‌هایشان را روی پایه‌های بلندتری می‌سازند. در نتیجه بعضی از خانه‌ها روی پایه‌های ضعیف چوبی‌ای ساخته شده‌اند که یک کیلومتر ارتفاع دارند. ارتفاع خانه‌ها با طبقه‌ی اجتماعی ساکنان آن هم سطح است.

وقتی کسی از پنجره‌ی آشپزخانه‌اش، به بالا نگاه کند تا همسایه‌اش را ببیند، می‌تواند مطمئن باشد که همسایه‌اش مثل او از درد روماتیسم نمی‌نالد، موهای این همسایه بعد از او خواهد ریخت؛ صورتش دیر چین و چروک پیدا خواهد کرد و تمایلات عاشقانه‌اش به این زودی‌ها از بین نخواهد رفت. به همین ترتیب، کسی که خانه‌ی پایین‌تری را نگاه می‌کند می‌تواند حدس بزند

1- Alan Lightman   2- Enistein's dreams

که ساکنانش خسته، بی‌توان و نزدیک‌بین شده‌اند. برخی دیگر به خود می‌بالند که تمام زندگیشان را در ارتفاعات گذرانده‌اند. در بلندترین خانه، روی بلندترین قلّه به دنیا آمده‌اند و هیچوقت از آنجا پایین نیامده‌اند. جوانی‌شان را در آینه‌ها ستایش می‌کنند. گهگاهی، کارهای فوری، مردم را مجبور می‌کند که بلندگاهشان را ترک کنند. در این صورت با سرعت از نردبان بلندشان پایین می‌آیند تا به زمین برسند، سپس تا نردبان بعدی یا تا پای دره می‌روند، کارشان را انجام می‌دهند تا هر چه زودتر به خانه‌شان یا به مکان‌های بلند دیگر برگردند. آن‌ها می‌دانند که با هر قدمی که به طرف پایین برمی‌دارند، زمان با سرعت بیشتر جلو می‌رود و در نتیجه زودتر پیر می‌شوند. در سطح زمین، مردم هیچوقت نمی‌نشینند. در حالی که کیف مایحتاجشان را با خود حمل می‌کنند، می‌دوند!»

آری، همانگونه که این مثال طنزآمیز نشان می‌دهد، دانستن قانون طبقه‌ی بالاتر برای کسی که در طبقه‌ی پایین‌تر زندگی می‌کند به جز سوءتفاهم و آشفتگی اثری نخواهد داشت.

همچنان که «مصطفی مستور» در کتاب «روی ماه خداوند را ببوس» می‌نویسد:

«معتقدم هر چیزی که بخواهد اطلاعات پراکنده و دسته بندی نشده را یکجا به مخاطبش منتقل کند، مضرّ است. بارانِ خبر، داناییِ انسان را آشفته می‌کند و وقتی آگاهی کسی آشفته شد، خودِ او هم درمانده می‌شود.

دانایی پریشان از جهل بدتر است چون به هر حال در ندانستن آرامشی هست که در دانستن نیست».

بر این مبنا، اغلب عرفا به «قانون سکوت» و «سرّ پوشیده داشتن» اهتمام داشته‌اند، همچنان که مولانا می‌گوید:

گفتمش پوشیده خوشتر سِرّ یار　　خود تو در ضِمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران　　گفته آید در حدیث دیگران
گفت مکشوف و برهنه بی غُلول　　بازگو دَفْعَم مَدِه ای بُوالفضول
پرده بردار و برهنه گو که من　　می‌نخسپم با صنم با پیرهن
گفتم ار عریان شود او در عیان　　نی تو مانی نی کنارت نی میان
آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه　　بر نتابد کوه را یک برگ کاه
آفتابی کز وی این عالم فروخت　　اندکی گر پیش آید جمله سوخت
فتنه و آشوب و خونریزی مجو　　بیش از این از شمس تبریزی مگو

و در جایی دیگر اظهار نگرانی می‌کند که ممکن است دانستن احوال کسانی که در سطوح بالاتر آگاهی قرار دارند، برای دیگران نه تنها مفید نباشد که موجب تمسخر آنان گردد یا آنچه حقیقتش را نمی‌دانند بازیچه‌ای برای آنان گردد:

بشنو الفاظ حکیمِ پرده‌ای　　سر همانجا نه که باده خورده‌ای
مست از میخانه‌ی چون ضال شد　　تَسخَر و بازیچه‌ی اطفال شد
می‌فتد این سو و آن سو هر رهی　　در گِل و می‌خنددش هر ابلهی
او چنین و کودکان اندر پی‌اش　　بی خبر از مستی و ذوق می‌اش
خلق اطفال‌اند جز مست خدا　　نیست بالغ جز رهیده از هوی

در واقع، همانطور که گفته شد مولانا نیز اعتقاد دارد که بیشتر مردم هنوز مراحل رشد روانی کودکی را پشت سر نگذاشته‌اند. بنابراین همچون کودکان نیاز به «اطمینان کودکانه» دارند تا «حیرت عارفانه»:

گفت دنیا لعب و لهو است و شما
کودکیت و راست فرماید خدا
از لَعِب بیرون نرفتی کودکی
بی زکات روح کی باشی ذکی

⋮

جنگِ خلقان همچو جنگ کودکان
جمله بی معنی و بی مغز و مُهان
جمله با شمشیر چوبین جنگشان
جمله در لا یَنْفَعی آهنگشان
جمله‌شان گشته سواره بر نَیی
کین بُراق ماست یا دُلدُل پَیی

وَهم و فکر و حسّ و ادراک شما
همچو نی دان مرکب کودک هلا

مولانا اعتقاد دارد برای این گروه، دانش بیش از آنکه مرکب و ابزار رشد گردد، باری گران بر دوش آنها خواهد نهاد:

حامل‌اند و خود ز جهل افراشته   راکب محمولِ ره پنداشته

⋮

علم‌های اهل دل حمّالشان   علم‌های اهل تن اَحمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود   علم چون بر تن زند باری شود

«اخلاق» براساس «سطح آگاهی» تغییر می‌کند.

مولانا اعتقاد دارد که گروهی از مردم نیاز به اخلاق «تشویقی و تنبیهی» دارند و نباید «پرده‌ی خوف و رجای» آنان را درید:

این سخن پایان ندارد خیز زید ‌ ‌ ‌ بر بُراق ناطقه بر بند قید
ناطقه چون فاضح آمد عیب را ‌ ‌ ‌ می‌دراند پرده‌های غیب را
غیب مطلوب حق آمد چندگاه ‌ ‌ ‌ این دُهُل زن را بران بر بند راه
تگ مران درکَش عنان مستور به ‌ ‌ ‌ هرکس از پندارِ خود مسرور به
حق همی خواهد که نومیدانِ او ‌ ‌ ‌ زین عبادت هم نگردانند رو
هم بر اومیدی مشرَّف می‌شوند ‌ ‌ ‌ چند روزی در رکابش می‌دوند
خواهد آن رحمت بتابد بر همه ‌ ‌ ‌ بر بد و نیک از عمومِ مرحمه
حق همی خواهد که هر میر و اسیر ‌ ‌ ‌ با رجا و خوف باشند و حذیر
این رجا و خوف در پرده بُوَد ‌ ‌ ‌ تا پس این پرده پرورده شود
چون دریدی پرده، کو خوف و رجا ‌ ‌ ‌ غیب را شد کرّ و فرّ و ابتلا

چون که غیب و غایب و روپوش به ‌ ‌ ‌ پس دهان بر بند ما خاموش به
ای برادر دست وادار از سخن ‌ ‌ ‌ خود خدا پیدا کند علمِ لَدُن

به مراحل رشد «اریکسون» باز می‌گردیم.

پس از مرحله‌ی «اعتماد بنیادی در مقابل بی اعتمادی بنیادی» نوبت به مرحله‌ی «خودگردانی در مقابل شرم و تردید»[1] می‌رسد. در این مرحله فرد اقدام به انتخاب هایی می‌کند که مسؤول آن نه «کانون ارزیابی»، بلکه خودِ اوست. در واقع او به جای اتّکا به «کانون ارزیابی» خود «ابزار ارزیابی» را به

1- Autonomy Versus Shame and Doubt

دست می‌گیرد و انتخاب می‌کند که کدام مسیر برای او خوب یا بد است.

این مرحله، نسبت به مرحله‌ی قبلی دشوارتر است، چرا که مسؤولیت هر نوع اشتباه با خودِ فرد است و نه با کانون‌های ارزیابی زندگی. گر چه این فضا، آزادی بیشتری برای فرد ایجاد می‌کند امّا مسؤولیت او را نیز سنگین‌تر می‌کند. در نتیجه فرد در انتخابها دچار تردید می‌شود. این مرحله چنان دشوار است که به قول «اریک فروم»[1] و «ژان پل سارتر» منجر به «گریز از آزادی» می‌گردد و فرد مجدداً به جستجوی «کانون ارزیابی» و «راهنمای هدایت» برمی‌آید. کسی که مسؤولیت ما را به عهده بگیرد و ما در ازای اطاعت از او بارِ «حقّ انتخاب» خود را بر دوش او بگذاریم.

«حافظ»، سنگینی این بار را به زیبایی وصف می‌کند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید　　　قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند

همان باری که قرآن کریم آن را اینگونه توصیف می‌کند:

«انّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّمَواتِ وَ الأرضِ وَ الجِبالِ فَأَبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا و حَمَلَهَا الانْسَانُ» (احزاب/۷۲)

«ما امانت را بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه کردیم و آنها از به عهده گرفتن آن سر باز زدند. امانت بر ایشان سنگین آمد و انسان آن را به دوش کشید.»

«حافظ» در جای دیگری، حال انسانی را که در این مرحله است به خوبی توصیف می‌کند.

1- Erich Fromm

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار ازین بیابان وین راه بی نهایت

و بالاخره، مرحله‌ی بعدی رشد روانی، مرحله‌ی «ابتکار در مقابل احساس گناه» است.

در این مرحله، فرد نه تنها از «کانون ارزیابی» آزاد می‌شود که حتّی از «ابزار ارزیابی» نیز آزاد می‌شود. او خود «استانداردها» و «حدّ و مرزها» را «برای خود»، تعریف می‌کند. در واقع یک «اخلاق شخصی» بسته به «سطح آگاهی» و جایگاه «منحصر به فرد» خود در هستی ایجاد می‌کند. بدیهی است که برای به انجام رساندن این مرحله، فرد درگیری شدیدی با «احساس گناه» خواهد داشت. چرا که باید به تعریف قبلی خود از اخلاق غلبه کند تا به تعریف جدید برسد. اما غلبه بر تعریف تأیید شده‌ی اخلاق، به شرطی امکانپذیر است که قبلاً دوگانگی‌های ذهنی «درست / نادرست»، «فضیلت /رذیلت»، «گناه / ثواب» شکسته شده باشند. در واقع، گر چه «اریکسون» طی این مرحله را نیز مربوط به دوره‌ی کودکی می‌داند، امّا روشن است که تنها کسانی می‌توانند به واقع این مرحله را بگذرانند که تفکرِ «تائویی» پیدا کرده باشند. یعنی به جای «این یا آن» بتوانند «هم این و هم آن» را بپذیرند و «جمع اضداد» شده باشند.

چگونه می‌توان به این مرحله رسید؟ با عبور از سطح مفاهیم و رسیدن به عُمق آنها.

مفاهیمی که در سطح از یکدیگر فاصله‌ی بسیار دارند، در عمق در یک

نقطه قرار دارند.

مولانا، برای بیان این معنی از استعاره‌ای زیبا سود می‌جوید.

چهار نفر که یکی فارسی زبان، یکی عرب، دیگری ترک و آخری رومی بودند، پول مشترکی داشتند که قرار بود با آن غذای مشترکی بخرند:

چارکس را داد مردی یک دِرَم — آن یکی گفت این به انگوری دهم

آن یکی دیگر عرب بُد گفت لا — من عِنَب خواهم نه انگور ای دَغا

آن یکی ترکی بُد و گفت این بَنُم — من نمی‌خواهم عِنَب خواهم اُزُم

آن یکی رومی بگفت این قیل را — ترک کن خواهیم اِستافیل را

در تنازع آن نفر جنگی شدند — که ز سِرّ نامها غافل بُدند

مشت بر هم می‌زدند از ابلهی — پُر بُدند از جهل و از دانش تهی

صاحب سرّی، عزیزی صد زبان — گر بُدی آنجا بدادی صُلحشان

پس بگفتی او که من زین یک دِرَم — آرزوی جمله‌تان را می‌دهم

کسی که به جای الفاظ، معانی را می‌فهمد، نیک می‌داند که انگور و عِنَب و اُزُم و استافیل نامهای مختلف یک میوه‌اند. اینچنین است که برای فردی در این سطح آگاهی، حتّی اضداد نیز در کنار هم قرار می‌گیرند:

پس ریای شیخ به ز اخلاص ما

کز بصیرت باشد آن وین از عَمَی

از حدیث شیخ جمعیّت رسد

تفرقه آرد دَم اهل حسد

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت

کاو زبانِ جمله‌ی مرغان شناخت

در زمان عدلش آهو با پلنگ
اُنس بگرفت و برون آمد ز جنگ
شد کبوتر ایمن از چنگال باز
گوسفند از گرگ نآورد احتراز
او میانجی شد میان دشمنان
اتّحادی شد میان پَر زَنان

و در جایی دیگر اتّحاد دو قبیله‌ی اوس و خزرج را -که دشمنان سنّتی یکدیگر بودند - پس از ارتباط آنها با پیامبر اسلام (ص)، تمثیلی از اتّحاد اضداد در سطح بالای آگاهی می‌نماید:

دو قبیله کاَوْس و خَزْرَج نام داشت — یک ز دیگر جانِ خون آشام داشت
کینه‌های کهنه‌شان از مصطفی — محو شد در نور اسلام و صفا
اوّلا اِخوان شدند آن دشمنان — همچو اعداد عِنَب در بوستان
وز دَمِ اَلمؤمِنُوْن اِخْوَه به پند — در شکستند و تن واحد شدند
صورت انگورها اخوان بود — چون فشردی شیره‌ی واحد شود
غوره و انگور ضدّانند لیک — چون که غوره پخته شد شد یارنیک

و در نهایت، مولانا یادآور می‌شود که در هر زمانی کسانی با این «سطح والای آگاهی» وجود دارند، کسانی که از «دوگانگی» رها شده‌اند و جمع اضدادند:

هم سلیمان هست اندر دورِ ما — کاو دهد صلح و نماند جورِ ما
قول اِنْ مِنْ اُمَّةٍ را یادگیر — تا به اِلّا وَ خَلا فِیها نَذیر
گفت خود خالی نبوده ست امّتی — از خلیفه‌ی حقّ و صاحب همّتی

مــرغ جــانها را چــنان یکــدل کــند | کـز صـفاشان بـی غِش و بـی غِـل کـند
مشــــفقان گــــردند هــــمچون والده | مُسْــــلِمون را گــــفت نــفسٌ واحِــده
نــفس واحــد از رســول حــق شــدند | ورنــه هــر یک دشــمنی مـطلق بُـدند

...

هـم سـلیمان هست اکـنون لیک مـا | از نشــــــاط دوربــینی در عـــما
دوربــــــینی کــــور دارد مــــرد را | هــمچو خــفته در ســراکـور از ســرا
مــــولَعیم انــــدر ســــخنهای دقــیق | درگِــــره‌ها بــــازکــردن مــا عشــیق
تــــا گــــره بــندیم و بگشــاییم مــا | در شِکــــال و در جــواب آیــین فــزا

در اینجا به اساسی‌ترین سؤال بحث می‌رسیم و آن این است که از کجا بدانیم درکدام مرحله از آگاهی قرار داریم وکدام تعریف از اخلاق با سطح آگاهی ما مطابقت دارد؟ تکلیف چه‌کسی «اطاعت» است و تکلیف چه‌کسی «آزادی» است؟

همانطور که اگر جنینی زودتر از موعد از رحم مادر بیرون آید دچار نقص و آسیب خواهد شد، اگر دیرتر از موعد هم زایمان صورت گیرد جنین دچار مشکل خواهد شد. به همین منوال اگر کسی که در مرحله‌ی «اطاعت» است آزادی را تجربه کند دچار مشکل خواهد شد و از آنسو اگر کسی که در مرحله‌ی «آزادی» است خود را وادار به «اطاعت» کند نیز مشکل پیدا می‌کند.

پس شناخت اینکه «اخلاق» برای هر کدام از ما با کدام تعریف هماهنگ است ضروری‌ترین بخش این بحث می‌باشد.

به مثال زیر توجه کنید:

ما در حالت عادی و سالم، وجود قلب خود را درک نمی‌کنیم. تنها زمانی ضربان قلب برای ما قابل ادراک می‌شود که قلب ما از حالت عادی تندتر بزند.

در واقع متوجه وجود قلب شدن، زمانی پیش می‌آید که قلب دچار مسأله‌ای شده باشد. ما در حالت عادّی متوجه تنفّس‌مان نمی‌شویم و تنها زمانی که دچار تنگی نفس یا مشکل دیگری در نفس کشیدن می‌شویم به تنفّس‌مان توجه می‌کنیم. قورت دادن بزاق‌مان برایمان ملموس نیست، مگر گلودرد باشیم، دندانهایمان را حسّ نمی‌کنیم، مگر دندان درد باشیم و متوجه وجود غذا در معده‌مان نمی‌شویم، مگر زیادتر از حدّ غذا خورده باشیم یا دچار نفخ و سوء هاضمه و مشکل گوارشی باشیم.

همه‌ی اینها به ما یک قانون را نشان می‌دهد: «هنگامی ذهن ما با چیزی درگیر می‌شود که آنجا مشکلی وجود داشته باشد». بنابراین ذهن ما همچون «عیب یاب» عمل می‌کند و پیام هایش مثل «زنگ خطر»[1] هستند.

با این وصف، کسی که در مرحله‌ای از آگاهی است که اخلاق برای او با اطاعت و تبعیّت تعریف می‌شود، اصلاً متوجّه این نیست که در حال «پیروی و متابعت» است. او احساس نمی‌کند که آنچه می‌کند دچار اشکال باشد. او تصوّر نمی‌کند که آزادی او محدود شده است. او از نداشتن حق انتخاب، گله‌ای ندارد و اصلاً ذهنش چنین زنگ خطری به او نمی‌دهد. در چنین حالتی، بهترین تعریف اخلاق برای این فرد، همان «اطاعت» است. اما به محض اینکه فردی به این احساس رسید که «قانون» برای او همچون یک زندان است و ذهنش شروع به سؤالاتی کرد که «چرا باید اطاعت کرد؟» «حق انتخاب من کجاست؟» «مگر من آزاد به انتخاب نیستم؟» معلوم می‌شود که اخلاق با تعریف قبلی در وی دچار مشکل شده است و او نیاز به تعریف جدیدی از اخلاق دارد.

1- Alarm

از آنسو نیز اگر کسی که با تصوّر رسیدن به سطح دوم آگاهی، تصمیم به انتخاب مسؤولانه گرفته، اما ذهن‌اش همچنان درگیر «شرم و تردید» است. ذهن در حال گوشزد کردن این پیام است که «حق انتخاب برای تو مشکل ایجاد می‌کند». برای چنین فردی اخلاق به شیوه‌ی «انتخاب مسؤولانه» هماهنگ با سطح آگاهی فعلی نیست و او نیاز به بازگشت به اخلاق به شیوه‌ی «اطاعت مطلق» دارد.

اما چه کسانی در شرایط «اخلاق خودپذیر» هستند و خود می‌توانند برای خود استاندارد وضع کنند؟

همانطور که قبلاً هم گفته شد این افراد از تفکّر دوگانه فارغ شده‌اند. بنابراین «تعارض» و «تردید» در تصمیم‌گیری هایشان جایی ندارد. در واقع با کمال «اطمینان» انتخاب می‌کنند. این گونه تصمیم‌گیری، بدون تردید نمودن در بین گزینه‌ها با تصمیم‌گیری عقلانی متفاوت است چرا که عقل با سبک و سنگین کردن گزینه‌های مختلف تصمیم‌گیری می‌کند و همیشه در تصمیم‌گیری‌ها حداقل مقدار کمی تردید و دو دلی وجود دارد. این نوع تصمیم‌گیری، تصمیم‌گیری «شهودی» است. فرد، بدون اینکه بداند چرا، به انتخاب خود مطمئن است و تردیدی ندارد.

«فلورانس اسکاول شین»[1] این مراحل «انتخاب» را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«هر روز ضرورتی برای انتخاب وجود دارد (بر سر چند راهی). از خود می‌پرسیم «این کار را بکنم بهتر است یا آن کار؟»، «صلاح در این است که بمانم یا بروم؟» بسیاری از مردم نمی‌دانند چه باید بکنند. سراسیمه خود را به

1- Florence Scovel Shinn

هر در و دیواری می‌زنند و اجازه می‌دهند دیگران برایشان تصمیم بگیرند و بعد هم افسوس می‌خورند که چرا به نصایح دیگران گوش دادند. برخی هم با دقّتی وسواس‌آمیز به استدلال می‌پردازند.

چنان وضعیت را می‌سنجند و سبک و سنگین می‌کنند که انگار در فروشگاه مشغول خرید هستند و تازه وقتی به هدف خود نمی‌رسند حیرت می‌کنند. اما هستند کسانی که راه سحرآمیز و جادویی «شهود»[1] را دنبال می‌کنند و در یک چشم به هم زدن خود را در ارض موعود خویش می‌یابند؛ شهود نیرویی است بس معنوی و بسی فراتر از ذهن استدلالی و هر چه آرزومند و یا نیازمندید در راه «شهود» یافت می‌شود. «کلود براگدون»[2] گفته است: شهودی زیستن یعنی چهار بُعدی زندگی کردن».

مولانا در حکایت «شیخ احمد خِضْرویه» چنین تصمیم‌گیری را نشان می‌دهد. در حالی که طلبکاران زیادی به دور شیخ جمع شده‌اند. شیخ به گونه‌ای شهودی و به تعبیر مولانا «به الهام حقّ» تصمیم می‌گیرد در حالیکه پولی ندارد طَبَقی حلوا برای پذیرایی از طلبکاران بخرد:

بود شیخی دایماً او وامدار
از جوانمردی که بود آن نامدار
ده هزاران وام کردی از مِهان
خرج کردی بر فقیران جهان
هم به وام او خانقاهی ساخته
جان و مال و خانقه در باخته

1- intuition

2- Claude Bragdon

وام او را حـــق ز هـــر جـــا مـــی‌گزارد
کـــرد حـــق بـــهر خـــلیل از ریگ آرد
...

شـــیخ وامـــی ســـالها ایـــن کـــار کـــرد
مـــی‌ستد مـــی‌داد هـــمچون پـــایمرد
تـــخم‌ها مـــی‌کاشت تـــا روز اجـــل
تـــا بـــود روز اجـــل مـــیر اجـــل
چـــونکه عـــمر شـــیخ در آخـــر رســـید
در وجـــود خـــود نشـــان مـــرگ دیـــد
وامـــداران گـــرد او بـــنشسته جـــمع
شـــیخ بـــر خـــود خـــوشگذاران هـــمچو شـــمع
وامـــداران گشـــته نـــومید و تُـــرُش
درد دلهـــا یـــار شـــد بـــا دردِ شُش
شـــیخ گـــفت ایـــن بَـــدْ گـــمانان را نِگـــر
نـــیست حـــق را چـــارصد دیـــنار زر
کـــودکی حـــلوا ز بـــیرون بـــانگ زد
لاف حـــلوا بـــر امـــید دانگ زد
شـــیخ اشـــارت کـــرد خـــادم را بـــه ســـر
کـــه بـــرو آن جـــمله حـــلوا را بـــخر
تـــا غـــریمان چـــون کـــه آن حـــلوا خـــورند
یک زمـــانی تـــلخ در مـــن نـــنگرند

در زمـــان خـــادم بـــرون آمـــد بـــه در
تـــا خَـــرَد او جـــمله حـــلوا را بـــه زر
گـــفت او را گـــو تـــرو حـــلوا بـــه چـــند
گـــفت کـــودک نـــیم دیـــنار و اَدَنـــد
گـــفت نـــه از صـــوفیان افـــزون مـــجو
نـــیم دیـــنارت دهـــم دیگـــر مگـــو
از طـــبق بـــنْهاد انـــدر پـــیش شـــیخ
تـــو بـــبین اســـرار سِـــرّ انـــدیشِ شـــیخ
کـــرد اشـــارت بـــا غـــریمان کـاین نـــوال
نک تـــبرّک خـــوش خـــورید ایـــن را حـــلال
چـــون طـــبق خـــالی شـــد آن کـــودک ســـتد
گـــفت دیـــنارم بـــده ای بـــا خـــرد
شـــیخ گـــفتا از کـــجا آرم درم
وام دارم مـــی‌روم ســـوی عـــدم
کـــودک از غـــم زد طـــبق را بـــر زمـــین
نـــاله و گـــریه بـــرآورد و حـــنین
مـــی‌گریست از غَـــبن کـــودک هـــای هـــای
کـــای مـــرا بشکســـته بـــودی هـــر دو پـــای
کـــاشکی مـــن گِـــردِ گـــلخن گشـــتمی
بـــر در ایـــن خـــانقه نگـــذشتمی
صـــوفیان طـــبل خـــوار لقـــمه جـــو
سگ‌دلان و هـــمچو گـــربه روی شـــو

از غـــریو کـــودک آنـــجا خـــیر و شَـــر
گِـــرد آمـــد گشت بـــر کـــودک حَشَـــر
پـــیش شـــیخ آمـــد کـــه ای شـــیخ درشت
تـــو یـــقین دان کـــه مـــرا اســـتاد کُشت
گـــــر روم مـــــن پـــیش او دست تـــهی
او مـــــرا بکشـــــد اجـــازت مـــی‌دهی
و آن غـــریمان هـــم بـــه افکـــار و جـــحود
رو بـــه شـــیخ آورده کـــاین بـــازی چـــه بـــود
مـــــالِمان خـــــوردی مَـــظالم مـــی‌بَری
از چـــه بـــود ایـــن ظـــلم دیگـــر بـــر سـری
تـــا نـــماز دیگـــر آن کـــودک گـــریست
شـــیخ دیـــده بست و در وی نـــنگریست
شـــیخ فـــارغ از جـــفا و از خـــلاف
درکشـــیده روی چـــون مَـــه در لحـــاف
بـــا ازل خـــوش بـــا اجـــل خـــوش شـــادکام
فـــارغ از تشـــنیع و گـــفتِ خـــاص و عـــام

:

شـــد نـــماز دیگـــر آمـــد خـــادمی
یک طـــبق بـــر کـــف ز پـــیش حـــاتمی
صـــاحب مـــالی و حـــالی پـــیش پـــیر
هـــدیه بـــفرستاد کـــز وی بُـــد خـــبیر

چارصد دینار بر گوشه‌ی طبق
نیم دینار دگر اندر ورق
خادم آمد شیخ را اکرام کرد
و آن طبق بنْهاد پیش شیخ فرد
چون طبق را از غطا واکرد رو
خلق دیدند آن کرامت را از او
آه و افغان از همه برخاست زود
کای سر شیخان و شاهان این چه بود
این چه سرّ است این چه سلطانی ست باز
ای خداوند خداوندان راز
ما ندانستیم ما را عفو کن
بس پراکنده که رفت از ما سخن
ما که کورانه عصاها می‌زنیم
لاجرم قندیلها را بشکنیم
ما چو کرّان ناشنیده یک خطاب
هرزه گویان از قیاس خود جواب
ما ز موسی پند نگْرفتیم کاو
گشت از انکار خضری زرد رو
⋮

شیخ فرمود آن همه گفتار و قال
من بِحِل کردم شما را آن حلال

سِرّ این آن بود کز حق خواستم
لاجرم بنمود راه راستم
گفت آن دینار اگر چه اندک است
لیک موقوف غریو کودک است

چگونه می‌توان با چنین اطمینانی دست به انتخاب زد در حالی که هیچ تضمینی وجود ندارد که نتیجه‌ی چنین انتخابی خوشایند باشد؟

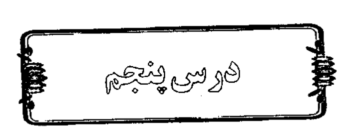
کلید رسیدن به این مرحله این است که قبلاً به مرحله‌ی «تسلیم و رضا» رسیده باشیم، مرحله‌ای که در فصل قبل به آن پرداختیم. در چنین وضعیتی، ما از «خوشایند و ناخوشایند» و «خواستن ونخواستن» گذر کرده‌ایم.

در شرایطی که «هر چه پیش آید خوش آید»، برای کسی که از آنچه زندگی برایش می‌فرستد، «راضی» است، چنین «اطمینانی» نیز ایجاد می‌شود. همچنانکه در قرآن کریم می‌خوانیم:

«یٰا اَیَّتُهَا النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِی اِلَی رَبِّکِ رٰاضِیَةً مَرْضِیَّةً»
(فجر / ۲۷ و ۲۸)

«ای نفس با اطمینان، به نزد پروردگارت برگرد در حالیکه تو از او و او از تو راضی است». همراهی اطمینان با رضایت در این آیه مشهود است.

خون شهیدان را ز آب اولی‌تر است — این خطا از صد صواب اولی‌تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست — چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست
تو ز سرمستان قَلاووزی مجو — جامه چاکان را چه فرمایی رفو
ملّت عشق از همه دینها جُداست — عاشقان را ملّت و مذهب خداست



«زندگی بیرونی» نمودی است از «زندگی درونی»

مولانا، در حکایتی شیرین از قول حضرت موسی (ع) از گوساله پرستی می‌پرسد که چگونه با آن همه دلایل در پذیرش پیامبری من تردید داشتی؛ ولی به این راحتی به پرستش گوساله متمایل شدی؟

گفت موسی با یکی مست خیال
کای بداندیش از شقاوت وز ضلال
صد گمانت بود در پیغمبریم
با چنین برهان و این خُلق کریم
صد هزاران معجزه دیدی ز من
صد خیالت می‌فزود و شکّ و ظن
از خیال و وسوسه تنگ آمدی
طعن بر پیغمبری‌ام می‌زدی
گَرد از دریا برآوردم عیان
تا رهیدیت از شَر فرعونیان

ز آسمان چل سال کاسه و خوان رسید
وز دعایم جویی از سنگی دوید
این و صد چندین و چندین گرم و سرد
از تو ای سرد آن توهّم کم نکرد
بانگ زد گوساله‌ای از جادویی
سجده کردی که خدای من تویی
آن توهّمهات را سیلاب برد
زیرکیّ باردت را خواب برد
چون نبودی بدگمان در حقّ او
چون نهادی سر چنان ای زشت رو

و مولانا، توضیح می‌دهد که سبب این جاذبه این است که آن دو (گوساله و گوساله پرست) از یک جنس هستند:

باطلان را چه رباید باطلی   عاطلان را چه خوش آید عاطلی
زآنکه هر جنسی رباید جنس خود   گاو سوی شیر نرکی رو نهد
گرگ بر یوسف کجا عشق آورد   جز مگر از مکر تا او را خورد

و بر این اساس، یکی از قوانین مهم زندگی روشن می‌شود:
«زآنکه هر جنسی رُباید جنس خود»
آنچه در زندگی بیرونی ما رخ می‌دهد، نمودی است از زندگی درونی ما. کسانی که ما را احاطه کرده‌اند، جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، شرایط شغلی و مالی ما و اتّفاقاتی که در زندگی ما رخ می‌دهند، «همجنس» ما هستند که به سوی ما جلب می‌شوند.

«فلورانس اسکاول شین» می‌گوید:

«هیچکس به آدمی چیزی نمی‌دهد مگر خود او، و هیچکس چیزی از آدمی دریغ نمی‌دارد مگر خود او. «بازی زندگی» یک بازی انفرادی است. اگر خودتان عوض شوید، همه‌ی اوضاع و شرایط عوض خواهد شد.»

بنابراین اگر در زندگی ما اتّفاقات ناخوشایندی رُخ می‌دهند باید به جستجو در درون خود بپردازیم و اگر کسی برایمان دردسری ایجاد می‌کند باید درون خود را بکاویم.

مولانا در حکایت دیگری به شیرینی این مسأله را شرح می‌دهد:

گفت جالینوس با اصحاب خود
مر مرا تا آن فلان دارو دهد
پس بدو گفت آن یکی ای ذوفنون
این دوا خواهند از بهر جنون
دور از عقل تو این دیگر مگو
گفت در من کرد یک دیوانه، رو
ساعتی در روی من خوش بنگرید
چشمکم زد آستین من درید
گر نه جنسیّت بُدی در من از او
کی رخ آوردی به من آن زشت رو
گر ندیدی جنس خود، کی آمدی
کی به غیر جنس خود رابر زدی
چون دوکس بر هم زنند بی هیچ شک
در میانشان هست قدر مشترک

کی پرد مرغی مگر با جنس خود
صحبت ناجنس گور است و لَحَد
آن حکیمی گفت دیدم در تکی
می‌دویدی زاغ با یک لکلکی
در عجب ماندم بجُستم حالشان
تا چه قدرِ مشترک یابم نشان
چون شدم نزدیک من حیران و دنگ
خود بدیدم هر دوان بودند لنگ

بنابراین همراهی فردی با ما -گر چه به ظاهر متفاوتیم- نشان می‌دهد که هر دو از یک جا می‌لنگیم. در واقع جهان همچون آینه‌ای، اندرونِ ما را به ما نشان می‌دهد.

«برایان تریسی»[1] در کتاب «۱۰۰ اصل شکست‌ناپذیر موفقیت در زندگی و کار»[2] این درس را در دو اصل بیان می‌کند: «اصل جذب» و «اصل ارتباط»:

اصل جذب

«شما یک آهن ربای زنده هستید که مدام مردم، موقعیتها و شرایطی را که با افکار اصلی‌تان همخوانی دارند به سوی خود جذب می‌کنید. هر چیزی که در زندگی دارید به علّت نحوه‌ی تفکر و شخصیت خودتان به طرف شما جذب شده است. شما می‌توانید زندگی‌تان را عوض کنید، چون قادر به تغییر نحوه‌ی تفکر و شخصیت‌تان هستید. خودتان را بطور جدّی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهید. با دقّت به دنیای اطرافتان نگاه کنید و ببینید هماهنگی آن با افکار شما چگونه است. خودتان را به خاطر همه‌ی چیزهای خوبی که بخاطر

1- Brain Tracy

2- The 100 absolutely unbreakable laws of business success

شما به زندگی‌تان جذب شده‌اند تحسین کنید. سپس چیزهایی را که مورد پسندتان نیست، شناسایی کنید و مسؤولیت کامل آنها را هم به عهده بگیرید. زیرا وجود آنها به علّت نقصی در نحوه‌ی تفکر شماست. این نقص چیست و برای رفع آن چه خواهید کرد؟ از خودتان بپرسید: چه چیزی در من باعث به وجود آمدن این وضعیت شده است؟»

اصل ارتباط

«دنیای بیرونی، انعکاس دنیای درونی شماست و با نحوه‌ی تفکّر شما ارتباط دارد. در بلند مدت هیچ اتفاقی برایتان نمی‌افتد، مگر اینکه با چیزی در درون شما مرتبط باشد. اگر بخواهید چیزی را در زندگی‌تان تغییر دهید یا بهبود بخشید، باید این کار را از درونتان شروع کنید و به جنبه‌های ذهنی‌تان بپردازید. گاهی این ارتباط را «معادل ذهنی» نیز می‌نامند. بزرگترین مسؤولیت شما در زندگی این است که معادل ذهنی آنچه را که می‌خواهید در دنیای بیرون تجربه کنید، در ذهن‌تان به وجود آورید. واقعیت این است که شما نمی‌توانید به هدفی در دنیای بیرون برسید، مگر اینکه اول آن را در درونتان خلق کرده باشید. زندگی شما مثل یک آئینه‌ی ۳۶۰ درجه است. به هر جا نگاه کنید، خودتان را می‌بینید. روابط شما همیشه بازتابی از درون شماست. دیدگاه‌ها، سلامتی و وضعیت مالی‌تان، انعکاس همان چیزی است که بیشتر اوقات به آن فکر می‌کنید. قبول این واقعیت برای اکثر مردم دشوار است. زیرا فکر می‌کنند سایرین و عوامل خارجی، مسؤول مشکلات آنها هستند، آنها می‌خواهند. دنیا و دیگران عوض شوند، ولی حاضر نیستند خودشان را عوض کنند.»

همانطور که «برایان تریسی» می‌گوید، قبول این واقعیت برای اغلب مردم دشوار است. از سویی آنقدر بخش‌هایی از وجود خود را انکار کرده‌ایم

که حاضر نیستیم بپذیریم که آنها متعلّق به ما هستند و از سوی دیگر قبول این واقعیت بار مسؤولیت ما را سنگین می‌کند، بنابراین به انکار واقعیت می‌پردازیم.

«ویلیام گلاسر» می‌گوید: «تمام بیمارانی که در تلاش خود برای برآورده شدن نیازهایشان ناموفق بوده‌اند، صرفنظر از رفتاری که از خود نشان می‌دهند، یک ویژگی مشترک دارند: همه‌ی آنان واقعیات دنیای پیرامون خود را انکار می‌کنند؛ انکار بخشی از واقعیت یا تمام آن، نزد همه‌ی این بیماران مشترک است.»

به همین دلیل «برایان تریسی» پیشنهاد می‌کند: «هر گاه از احساس عدم ایمنی و نداشتن آرامش خاطر سرشارید و خود را غمگین و مأیوس می‌یابید، چند لحظه در آینه بنگرید. به چهره‌ی خود دقیق شوید و از خود بپرسید: از چه حقایقی در زندگی‌ام می‌گریزم؟»

چگونه چنین چیزی ممکن است، مگر می‌شود هر چه در اطراف من می‌گذرد به شکلی با من مربوط باشد؟

دو توضیح برای این اصل وجود دارد. یک توضیح روانشناسی[1] است و دیگری توضیحی است که ورای روانشناسی قرار دارد.[2]

توضیح روانشناسی، ساده و روشن است. اگر من در درون دچار خشم باشم، چهره‌ام، لحن صدایم و چگونگی حرکاتم تظاهری از خشم خواهند بود. در نتیجه به هر جا که پا بگذارم، مردم احساس تهدید خواهند کرد و بصورت واکنشی آنها نیز با خشم با من مواجه خواهند شد. بنابراین اگر بطور مکرّر با افرادی مواجه می‌شوم که با خشم و عصبانیت با من برخورد می‌کنند، خشم من در آینه‌ی هستی متجلّی شده است.

1- Psychology

2- Meta - Psychology

در واقع، به قول مولانا:

این جهان کوه است و فعل ما ندا   سوی ما آید نداها را صدا

به قول «فلورانس اسکاول شین»: «اگر مدام به تنگدستی بیندیشید، تنگدستی را به خود جذب می‌کنید و اگر مدام به بی عدالتی بیندیشید، بی عدالتی بیشتری را بسوی خود می‌کشانید. تنها آن چیزهایی را به خود جذب می‌کنید که بی نهایت به آن می‌اندیشید. چینی ها می‌گویند: مردی که چهره‌ای بشّاش ندارد نباید مغازه‌ای باز کند.»

امّا جدا از این توضیح ساده، ماجرای پیچیده‌تری هم وجود دارد. توضیح روانشناختی فقط می‌تواند آنچه را در ارتباط بین ما و انسانها پیش می‌آید بیان کند. در حالی که اصل جذب، بسیار گسترده‌تر است و حتّی اتفاقات و حوادث زندگی را هم شامل می‌شود. پس تنها «تحلیل تعامل»[1] ما با دیگران نمی‌تواند مفهوم گسترده‌ی «اصل جذب» را توضیح دهد. «اصل جذب» تمام رابطه‌ی «علّت - معلول»[2] را به گونه‌ای متفاوت نشان می‌دهد، نوعی ارتباط عجیب و جادویی بین افکار ما و جهان هستی که فراتر از قواعد روابط بین فردی ماست و در «روانشناسی فرا فردی»[3] به آن پرداخته می‌شود.

«جیمز ردفیلد»[4] در کتاب «پیشگویی آسمانی»[5] چنین می‌گوید:

«بر اساس عقیده‌ی قدیمی «نیوتن»[6] همه چیز اتفاقی است، شخص می‌تواند تصمیم‌های مناسبی بگیرد و خود را آماده سازد. اما هر واقعه‌ای، مستقل از طرز فکر ما، سیر علت و معلولی خود را دارد. پس از تحقیقات اخیر

1- Transactional Analysis
2- Cause - effect
3- Trans - Personal Psychology
4- James Redfield
5- The Celestine Prophecy: an adventure
6- Newton

در فیزیک مدرن، به طور منطقی شاید این سؤال مطرح شود که آیا جهان هستی پویاتر از این است یا نه. شاید جهان بر اساس قانون مکانیکی در گردش است، اما در ضمن، با زیرکی و ظرافت نسبت به انرژی ذهنی که ما به آن منتقل می‌کنیم، واکنش نشان می‌دهد. اگر ما می‌توانیم رشد گیاهان را سریعتر سازیم، شاید بتوانیم وقوع بعضی از رویدادها را هم سریع‌تر یا - مطابق آنچه در فکر ماست - آهسته‌تر کنیم.»

«دکتر مسعود ناصری» در کتاب «یک کوانتوم، عرفان و درمان» این موضوع را به تفصیل شرح می‌دهد:

«یکی از آزمایش‌های بسیار مشهور فیزیک کوانتوم که هنوز بعد از حدود یک قرن، پاسخی مناسب به آن داده نشده است، آزمایشی است که طی آن گذر نور از یک شیار و بار دیگر از دو شیار موازی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بر روی صفحه‌ای یک شیار مستطیلی درآورید و آن را بین یک منبع نور و یک پرده به گونه‌ای قرار دهید که موازی پرده قرار گیرد. همانگونه که انتظار داریم، تصویری که بر روی پرده شکل می‌گیرد، عبارت است از یک پرده‌ی تاریک با یک مستطیل نورانی در مرکز آن. با باریک کردن این شیار، زمانی می‌رسد که علیرغم وجود شیار، دیگر هیچ نوار روشنی بر روی پرده دیده نمی‌شود و پرده تاریک می‌ماند.

حال همین آزمایش را با صفحه‌ی دیگری که دارای دو شیار موازی است تکرار می‌کنیم.

توقع آن خواهد بود که تصویر، عبارت باشد از یک پرده‌ی سیاه با دو شیار نورانی موازی در مرکز آن. بنابراین تعجّب خواهیم کرد اگر به جای دو شیار نورانی، چندین شیار نورانی بر روی پرده مشاهده نماییم و این همان

اتفاقی است که می‌افتد. حال اگر یکی از این دو شیار را ببندیم همان نتیجه‌ی آزمایش اول تکرار خواهد شد. درست مثل این است که فوتون‌ها می‌فهمند که بر سر راهشان یک و یا دو شیار قرار گرفته است! اگر نور را مجموعه‌ای از ذرّات که فوتون نامیده می‌شوند در نظر بگیریم، نتیجه‌ی آزمایش اول قابل توجیه خواهد بود ولی نتیجه آزمایش دوم چطور؟ اگر نور از ذرّات فوتون تشکیل شده باشد و یا به عبارت دیگر اگر فوتون را ذرّه تصوّر کنیم، باید انتظار داشته باشیم که در آزمایش دوّم تعدادی از ذرات از شیار اول و تعدادی دیگر از شیار دوم بگذرند و تنها دو شیار نورانی موازی بر روی پرده ببینیم.

ممکن است چنین فکر شود که ذرّات فوتون بعد از عبور از دو شیار در اثر برخورد با یکدیگر موجب پیدایش نتیجه‌ی آزمایش دوّم می‌گردند. برای اطمینان از این موضوع، آزمایش مشابهی ترتیب داده شد که در آن به جای فوتون از الکترون استفاده شد و برای جلوگیری از برخورد احتمالی الکترون‌ها هر بار تنها یک الکترون به طرف دو شیار شلیک گردید. نتیجه‌ی حاصل از این آزمایش نیز همان بود که از آزمایش دوم گرفته شده بود. بنابراین، نتیجه‌ی آزمایش دوم نمی‌تواند ناشی از برخورد فوتون‌ها (یا الکترون‌ها) باشد.

ظاهراً، به نظر می‌رسد که فرض ذره بودن فوتون درست نباشد یا حداقل در مورد آزمایش دوم درست نباشد. البته، اگر نور را و به عبارت دیگر فوتون را موج فرض کنیم، نتیجه‌ی آزمایش دوم را می‌توان توجیه کرد.

از فیزیک کلاسیک می‌دانیم که دو موج می‌توانند همدیگر را تشدید یا تضعیف نمایند. درست مشابه انداختن دو سنگ بطور همزمان در حوض آب که امواج تشکیل شده با هم تداخل می‌کنند. با این حساب، اگر فوتون را موج

فرض کنیم، آنگاه نتیجه‌ی آزمایش دوم بعنوان تداخل امواج قابل توجیه خواهد بود. حال، مشکل این است که با قبول فرضیه‌ی موجی بودن نور، نتیجه‌ی آزمایش اول قابل توجیه نخواهد بود! به نظر می آید که هیچ چاره‌ای نداریم، مگر اینکه نور را هم موج و هم ذرّه فرض کنیم! به عبارت دیگر، نور می‌تواند هم رفتار ذرّه گونه و هم موج گونه از خود نشان دهد. اینکه کدامیک از این دو رفتار را نشان دهد بستگی به این دارد که در برابرش یک شیار قرار گیرد یا دو شیار! در حقیقت، رفتار نور بستگی به ما (ناظر) دارد که چه چیزی از آن می‌خواهیم. اگر بخواهیم که موج باشد (قرار دادن دو شیار) همان کار را خواهد کرد! از دیدگاه فیزیک کوانتوم، این موضوع کاملاً جا افتاده است و امروزه پذیرفته‌اند که نور، الکترون و دیگر ذرّات بنیادی اتم، هم ذرّه هست و هم موج. از دیدگاه کسانی که به فیزیک کلاسیک عادت دارند این موضوع کاملاً غیر قابل قبول است، چرا که معنی چنان برداشتی این خواهد بود که اتفاقات دنیای ما کاملاً پیرو هرج و مرج هستند و لذا هیچ قانونی بر رفتار این جهان حاکم نیست. علیرغم اینگونه رفتارهای دلبخواهی ذرّات بنیادی -که اگر اینطور باشد نمی‌توان هیچ نظمی در کار جهان قائل شد- فیزیک کوانتوم نشان می‌دهد که نظم بسیار خاصّی بر جهان حاکم است با این تفاوت که آن نظمی که ما انتظار داریم و به آن عادت کرده‌ایم، نیست. این نظم خاص وقتی قابل درک است که ما خود را نیز جزئی از این جهان بدانیم. ما نمی‌توانیم به اتفاقات اتمی با فیزیک نیوتنی نگاه کنیم. طبق فیزیک نیوتنی، چه ما باشیم و چه نباشیم، در هر حال زمین می‌گردد، فوتون از شیار می‌گذرد و... امّا طبق فیزیک کوانتوم، آنچه در جهان اتمی اتفاق می‌افتد بستگی به حضور ما دارد! در فیزیک نیوتنی جهان یک ماشین است که پیرو قوانین خاصی دقیقاً مثل ساعت کار می‌کند، چه انسانی باشد و چه نباشد و حال اینکه در فیزیک

کوانتوم انسان هم جزئی از جهان است، جزئی که وجودش در نحوه‌ی کار جهان رُل مهمی بازی می‌کند و لذا در تعریف نظم جهان کوانتومی، اندیشه انسان اهمیت زیادی پیدا می‌کند. وقتی صحبت از اندیشه باشد بالطبع ذهن انسان وارد بحث می‌شود. بنابراین، نظم جهان وقتی قابل بحث است که ذهن انسان را هم در نظر بگیریم: از دیدگاه فیزیک نیوتنی –که به ذهن اعتقادی ندارد و اگر هم هر ازگاهی به آن اشاره می‌کند آن را مستقل از جسم می‌داند– یک فوتون رفتار مسخره‌ای دارد، ولی از نظر فیزیک کوانتوم این رفتار دارای نظم خاصّی است به اینصورت که اگر ذهن بخواهد که رفتار ذرّه‌گونه‌ی فوتون را ببیند، فوتون چنان خواهد کرد و اگر هم بخواهد رفتار موج گونه‌ی آن را ببیند، باز فوتون چنان خواهد کرد. بطور خلاصه، مجموعه‌ی «فوتون – ذهن» یک مجموعه‌ی واحد را تشکیل می‌دهد که از نظم کاملی پیروی می‌کند؛ نظمی متفاوت از آن چیزی که فیزیک نیوتنی می‌پندارد. این تفکر که عمل مشاهده، موجب تغییر اتفاق می‌شود موجب شده است که بعضی از دانشمندان فیزیک کوانتوم، پا را فراتر نهند و اظهار دارند که اصلاً اتم تا وقتی موجودیت دارد که ناظری وجود داشته باشد تا آن را مشاهده نماید. اگر ناظر نباشد اتم هم وجود ندارد. این برداشت نتایج زیادی دارد و آن اینکه آنچه را که ما واقعیت می‌بینیم و یا فکر می‌کنیم که واقعیت دارد، تنها زائیده‌ی فکر و ذهن ماست. این بدان معنی است که تنها چیزی که واقعیت دارد ذهن است و بس. جهان یعنی ذهن.

در ابعاد بزرگتر، می‌توان درک کرد که رفتار این جهان و اتفاقاتی که در آن می‌افتد، متأثر از حضور ما در این جهان است و مقدار این تأثیر، بستگی به نحوه‌ی حضور ما و طرز فکر ما دارد. همانگونه که حافظ می‌گوید:

کوزه‌ای از آب بحر

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع
سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت گیر

و همانگونه که مولانا می‌فرماید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای — مابقی خود استخوان و ریشه ای
گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی — ور بود خاری تو هیمه گُلخَنی

مولانا در دو حکایت دیگر که در زیر می‌آید نیز به این حقیقت اشاره کرده است که «دنیای درونی» ما از دنیای برون، واقعی‌تر است:

مصطفی روزی به گورستان برفت — با جنازه‌ی مردی از یاران برفت
خاک را در گور او آگنده کرد — زیر خاک آن دانه‌اش را زنده کرد
چون ز گورستان پیمبر بازگشت — سوی صدّیقه شد و همراز گشت
چشم صدیقه چو بر رویش فتاد — پیش آمد دست بر وی می‌نهاد
بر عمامه و روی او و موی او — بر گریبان و بر و بازوی او
گفت پیغمبر چه می‌جویی شتاب — گفت باران آمد امروز از سحاب
جامه هایت می‌بجویم در طلب — تر نمی‌بینم ز باران ای عجب
گفت چه بر سر فکندی از اِزار — گفت کردم آن رِدای تو خِمار
گفت بهرِ آن نمود ای پاک جَیب — چشم پاکت را خدا بارانِ غیب
نیست آن باران ازین ابر شما — هست ابری دیگر و دیگر سما
غیب را ابری و آبی دیگر است — آسمان و آفتابی دیگر است
نآید آن اِلّا که بر خاصّان پدید — باقیان فی لَبْس مِنْ خَلْقٍ جَدِید

***

عایشه روزی به پیغمبر بگفت — یا رسول الله تو پیدا و نهفت

هر کجا یابی نمازی می‌کنی — می‌دود در خانه ناپاک و دنی
مستحاضه و طفل و آلوده‌ی پلید — کرده مُسْتَعْمَل به هر جا که رسید
گفت پیغمبر که از بهر مهان — حق نجس را پاک گرداند بدان
سجده گاهم را از آن رو لطف حق — پاک گردانید تا هفتم طبق
هان و هان ترک حسد کن با شهان — ورنه ابلیسی شوی اندر جهان
کاو اگر زهری خورد شهدی شود — تو اگر شهدی خوری زهری بود
کاو بَدَل گشت و بَدَل شد کار او — لطف گشت و نور شد هر نار او

«هستی» به ما همانگونه خود را نشان می‌دهد که ما خود را برای آن آماده کرده‌ایم.

چنان که انگار هستی چهره‌های متعدّد دارد. در آزمون‌های روانشناختی، یک آزمون شایع، تصویری است که بسته به اینکه چگونه به آن نگاه کنیم، می‌تواند خود را به شکل یک پیرزن یا به شکل یک زن جوان نشان دهد. آزمون معروف دیگر، تصویری است که گاهی بصورت یک جام و گاهی بصورت دو چهره که به هم نگاه می‌کنند، خود را نشان می‌دهد. در تصاویر معروف به تصاویر جادویی یا تصاویر سه بُعدی، فقط در صورتی که از فاصله‌ی خاصّی از چشم و به شکل خاصّی به تصویر نگاه کنیم، می‌توانیم درون تصویر زمینه‌ای، تصاویر جدید ببینیم. همه‌ی این مثالها نشان می‌دهد که بسته به زاویه‌ی نگاه و زمینه‌ی ذهنی ما از یک تصویر، تصاویر مختلفی را برداشت می‌کنیم.

گروهی اعتقاد دارند که «خداوند» نیز بسته به آمادگی ذهنی ما، تظاهرات متفاوتی برای ما دارد. در واقع خداوند هر کدام از ما همان است که می‌اندیشیم.

«مصطفی مستور» می‌نویسد:

«بر خلاف تجربه‌ی طبیعت که قانون هایش پس از تجربه بدست می آید، در تجربه‌ی خداوند، اول باید به قانونی ایمان بیاوری و بعد آن را تجربه و آزمایش کنی. حتّی باید بگویم که هر چه ایمانت به آن قانون نیرومندتر باشد، احتمال موفقیت آزمون‌ها بیشتر است. هر اندازه که به خداوند باور داشته باشی، خداوند، همان اندازه برای تو وجود دارد. هر چه بیشتر به او ایمان بیاوری، وجود و حضور او برای تو بیشتر می‌شود. خداوند برای هر کس همانقدر وجود دارد که او به خداوند ایمان دارد. این یک رابطه‌ی دو طرفه است»

«فلورانس اسکاول شین» اعتقاد دارد که اگر ما به «قانون کارما»[1] اعتقاد داشته باشیم، یعنی معتقد باشیم نتیجه‌ی هر رفتار ما بدون کم و کاست به ما برمی‌گردد، هستی نیز به همین گونه سختگیر و بی گذشت با ما رفتار می‌کند. در حالی که اگر به «قانون بخشش» اعتقاد داشته باشیم، هستی با گذشت و اغماض و عفو، اشتباهات ما را جبران می‌کند.

این مفهوم به وضوح در این دعای معروف اسلامی خود را نشان می دهد:

«اِلهي عٰامِلْنٰا بِعَفْوِک وَ لٰا تعٰامِلْنٰا بِعَدْلِک». انگار که خداوند هم می‌تواند طبق قانون «عدل» یا همان «کارما» با ما رفتار کند و هم طبق قانون «بخشش»؛ و ما از او می‌خواهیم که ما را مشمول قانون بخشش قرار دهد.

در قرآن کریم به وضوح هر دو قانون ذکر می‌گردد: در یک جا به دقّت و سختگیری اشاره می‌شود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شرّاً يَرَهُ» (زلزله / ۷ و ۸) «هر کس به اندازه‌ی ذرّه‌ی کوچکی نیکی کند آن

1- Karma

را می‌بیند و هر کس به اندازه‌ی ذرّه‌ی کوچکی بدی کند آن را می‌بیند.» و در جایی دیگر گذشت و بخشش به حدّی گسترده است که حتی زشتی‌ها به زیبایی تبدیل می‌شوند: «فَاولئِکَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِم حَسَناتٍ» (فرقان/ ۷۰)

بر همین مبناست که حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «أَتَزْعَمُ أَنَّکَ جِرْمٌ صَغیرٌ وَ فِیکَ انْطَوَی العالَمُ الأکبَرُ». «می‌پنداری که ذرّه‌ی ناچیزی هستی در حالیکه جهان بزرگتری در تو نهان است»

اگر خود را در جهان عظیم، بی اراده و مجبور فرض کنیم، جهان با ما همانگونه رفتار می‌کند و اگر خود را مرکز جهانِ خود بدانیم، صاحب اختیارات عظیمی می‌شویم!

اینچنین است که قرآن موقعیت انسان را در هستی از بالاترین حدّ تا پایین‌ترین حدّ متغیّر می‌داند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الانسانَ فِی أحْسَنِ تَقْویمٍ ثمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سافِلِینَ» (تین/ ۴ و ۵)

همه‌ی آنچه گفته شد در صورتی کاربرد پیدا می‌کند که ما چگونگی مدیریت زندگی درون را یاد گرفته باشیم. در غیر اینصورت دانستن اینکه ما توان عظیمی داریم، هنگامی که قادر به استخراجِ آن توان نباشیم، چه حاصلی دارد. مانند کشوری که منابع عظیم نفتی داشته باشد، امّا تکنولوژی اکتشاف و استخراج آن را نداشته باشد! داشتن و نداشتن این منابع برای چنین ملّتی تفاوتی نخواهد داشت.

انسان‌ها به گونه‌ای تربیت می‌شوند که در جستجوی موفقیت و پیشرفت باشند. هیچ انسانی نیست که فاقد جاه‌طلبی باشد و بیشتر از آنچه در اختیار دارد را نخواهد. اما راه رسیدن به اوج، درست ترسیم نشده است. استانداردهای خاصّی تحت عنوان موفقیت تعریف می‌شود و انسانها برای رقابت در جهت دستیابی به آنها تشویق می‌شوند. گروهی در این رقابت خسته

یا بازنده می‌شوند و گروهی برنده. اما بسیاری از برنده‌ها هم پس از رسیدن به قلّه‌ی تعریف شده، احساس رضایت نمی‌کنند!

به همین دلیل در انجیل آمده است: «چه فایده دارد انسان تمام دنیا را ببرد و نفس خود را ببازد؟» (مرقس / ۸:۳۶)

«دکتر دین اُرنیش» این مرحله را در زندگی خود به زیبایی توصیف می‌کند:

«در چهلمین سالروز تولّدم، فکر کردم رؤیاهایم به حقیقت پیوسته است. در طی آن هفته سوّمین کتاب من در فهرست پرفروش‌ترین نیویورک تایمز، مقام اول را کسب کرد. من و دوستم از جامعه‌ی قلب امریکا نامه‌ای دریافت کردیم مبنی بر پذیرش آخرین دستاوردهای تحقیقاتی‌مان و ارائه‌ی آن در جلسه‌ی علمی سالانه‌شان. مدت زمان برگشت بیماری قلبی در بیماران تحت بررسی ما از یکسال به چهار سال رسیده بود. بنابراین برای ارائه‌ی نتایج کار ما یک کنفرانس مطبوعاتی ترتیب داده شده بود. من دعوت شدم تا آن شب را در کاخ سفید بگذرانم.

دو هفته قبل از آن، تحقیقات ما در صفحه‌ی اول روزنامه‌ی نیویورک تایمز و دیگر رسانه‌های خبری عصر، جایگاه ویژه‌ای یافته بود و برنامه‌ی تلویزیونی Mutual of Omaha اعلام کرده بود برنامه‌ی ما برای مقابله با بیماری قلبی را تحت پوشش قرار خواهد داد. این اوّلین باری بود که یک شرکت مهم بیمه، معالجه‌ی جایگزین برای دارو را می‌پذیرفت. بعداً، روزنامه‌ی USA Today عنوان صفحه‌ی اوّل خود را این قرار داد: بیماران، برنامه‌ی معالجات اورنیش را معجزه می‌نامند! در بیست و پنجمین سالگرد تجدید دیدار دوستان دوران دبیرستان شرکت کردم. کاپیتان سابق تیم فوتبال که در دوره‌ی دبیرستان به من فرصت فعالیت نمی‌داد، جلو آمد و مرا در

آغوش گرفت و با صدای بلند گفت: خدایا، دین، من باید با تو در دبیرستان رفتار بهتری می‌داشتم، نمی‌دانستم روزی این قدر، تو را موفق خواهم دید!»

خوب، پس چرا این قدر احساس تنهایی، ناخشنودی و عدم رضایت می‌کردم؟ چیزهایی که فرهنگ ما آن را موجب خوشبختی می‌داند، شادی پایداری به ما نخواهند داد. در کوتاه مدت به نظر می‌رسد این چیزها واقعاً لذت بخش‌اند و رنج را تسکین می‌دهند. همچون نیتروگلیسیرین که موقتاً درد سینه را تسکین می‌دهد و یا آسپرین که بطور موقت سردرد را از بین می‌برد. امّا متأسفانه این خوشی و رفاه معمولاً زودگذر است: چند دقیقه، شاید هم چند هفته. به زودی این فکر به ذهن می‌آید که «حالا چه؟»، «هرگز کافی نیست» یا «که چه؟»، «چقدر مهم است؟»، «اصلاً مهم نیست». از این رو به احساس پوچی و ناامیدی رسیدم. تنهایی را با دستاوردها و فعالیتهای خارجی، هر چقدر هم جالب و مهیج باشند به مدت طولانی نمی‌توان معالجه کرد. به تعبیر رامانا ماهارشی، فیلسوف هندی، نگاه به دستاوردهای بیرونی برای رسیدن به خوشبختی پایدار، بدون کشف خویشتن حقیقی خود، مانند تلاش در پوشاندن تمام جهان برای اجتناب از دردپا هنگام راه رفتن بر روی سنگ و تیغ است. حال آنکه آسان‌ترین راه پوشیدن کفش است.»

من تعبیر بهتری دارم: نگاه به موفقیت بیرونی برای داشتن احساس خوب، مثل این است که برای کسی که از حالت تهوّع رنج می‌برد غذاهای خوش رنگ و بو و خوش طعم آماده کنیم. حتی نگاه کردن به آنها حالت تهوّع او را بیشتر می‌کند. در حالی که برای فردی که اشتهای خوبی دارد ساده‌ترین غذا، لذت‌آور خواهد بود.

بنابراین، راه ما برای رسیدن به احساس خوشبختی، کشف گنج درونی‌مان است.

کوزه‌ای از آب بحر

مولانا، در استعاره‌ای زیبا که تبدیل به یک داستان جهانی شده است این ماجرا را حکایت می‌کند:

مرد میراثی چو خورد و شد فقیر — آمد اندر یارب و گریه و نفیر
خود که کوبد این دَر رحمت نثار — که نیابد در اجابت صد بهار
خواب دید او هاتفی گفت او شنید — که غنای تو به مصر آید پدید
رو به مصر آنجا شود کار تو راست — کرد گریه‌ات را قبول او مُرتجاست
در فلان موضع یکی گنجی‌ست زفت — در پی آن بایدت تا مصر رفت
بی درنگی هین ز بغداد ای نژند — رو به سوی مصر و مَنبُت گاه قند
چون ز بغداد آمد او تا سوی مصر — گرم شد پشتش چو دید او روی مصر
بر امید وعده‌ی هاتف که گنج — یابد اندر مصر بهر دفع رنج
در فلان کوی و فلان موضع دفین — هست گنجی سخت نادر بس گزین
لیک نفقه‌اش بیش و کم چیزی نماند — خواست دَقّی بر عوامُ النّاس راند
لیک شرم و همّتش دامن گرفت — خویش را در صبر افشردن گرفت
باز نفسش از مجاعت برتپید — ز انتجاع و خواستن چاره ندید
گفت شب بیرون روم من نرم نرم — تا ز ظلمت نآیدم در کُدیه شرم
همچو شبکوکی کنم شب ذکر و بانگ — تا رسد از بامهایم نیم دانگ
اندر این اندیشه بیرون شد به کوی — واندر این فکرت همی شد سو به سوی
یک زمان مانع همی شد شرم و جاه — یک زمانی جوع می‌گفتش بخواه
پای پیش و پای پس تا ثُلث شب — که بخواهم یا بخسبم خشک لب
ناگهانی خود عسس او را گرفت — مشت و چوبش زد ز صفرا ناشکفت
اتفاقاً اندر آن شبهای تار — دیده بُد مردم ز شب دزدان ضرار
بود شبهای مَخوف و مُنتحَس — پس بجد می‌جُست دزدان را عسس
تا خلیفه گفت که بِبُرید دست — هر که شب گردد و گر خویش من است

بـر عسس کـرده مَلِک تهدید و بیم 	کـه چـرا بـاشید بـر دزدان رحیم
...
در چـنین وقـتش بـدید و سخت زد 	چـوبها و زخـمهای بـی عـدد
نـعره و فـریاد زان درویش خـاست 	کـه مزن تـا مـن بگـویم حالْ راست
گـفت ایـنک دادمت مـهلت بگـو 	تا به شب چون آمـدی بیرون بـه کو
...
گـفت او از بـعدِ سـوگندان پُـر 	کـه نـیم مـن خانه سوز و کیسه بر
مـن نـه مـرد دزدی و بـیدادی‌ام 	مـن غـریب مـصرم و بـغدادی‌ام
قـصّه‌ی آن خواب و گـنج زر بگـفت 	پس ز صـدق او دل آن کس شکُـفت
بـوی صـدقش آمـد از سـوگند او 	سـوز او پـیدا شـد و اِسـپندِ او
...
گفت دردت چینم آن خود دُرد بـود 	مـات بـود ار چـه بـه ظـاهر بُـرد بـود
رو ز درمـان دروغـین مـی‌گریز 	تـا شـود دردت مُـصیب و مشک بیز
گـفت نـه دزدی تـو و نـه فـاسقی 	مـرد نـیکی لیک گـول و احـمقی
بـر خـیال و خـواب چندین ره کـنی 	نـیست عـقلت را تسـوی روشـنی
بـارها مـن خـواب دیـدم مُسْـتَمِر 	کـه بـه بـغداد است گـنجی مستتر
در فـلان سـوی و فـلان کـویی دفین 	بـود آن خـود نـام کـوی این حزین
هست در خـانه‌ی فـلانی رو بـجو 	نـام خـانه و نـام او گـفت آن عـدو
دیـده‌ام خـود بـارها ایـن خواب مـن 	کـه بـه بغداد است گـنجی در وطن
هـیچ مـن از جـا نـرفتم زیـن خیال 	تـو بـه یک خوابـی بیابی بی مـلال
...
گفت با خود گنج در خانه‌ی مـن است 	پس مـرا آنجا چـه فـقر و شیون است
بـر سـر گـنج از گـدایـی مـرده‌ام 	زآنکـه انـدر غـفلت و در پـرده‌ام

زین بشارت مست شد دردش نماند　　صد هزار الْحَمد بی لب او بخواند

این حکایت که گنج ما در درون ماست و در بیرون جُستن آن بی‌فایده است. بارها به شکل‌های مختلف بیان شده است. همان که «حافظ» با این تعبیر بیانش می‌کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

براستی این «گنج» یا «گوهر» درونی چیست و چگونه باید آن را کشف کرد؟

همانطور که در همین فصل آمد، ما می‌توانیم جزئی بی اهمیت در هستی باشیم یا وجودی استثنائی و مغتنم. در چه صورت جزئی بی اهمیت هستیم؟

در صورتی که بود و نبود ما برای هستی بی تفاوت باشد. اگر ما هیچ چیز اضافه بر آنچه دیگران به هستی می‌بخشند نداشته باشیم، اگر هیچ تأثیر منحصر به فردی بر جهان نگذاریم، هر کس دیگر نیز می‌تواند جای ما را بگیرد. همچون آجرهای یک ساختمان که هیچکدام اثر منحصر به فردی ندارد بنابراین بود و نبود هر کدام از آنها برای ساختمان بی تفاوت است. مهم وجود آجرهاست و هر یک از آجرها به خودی خود هیچ ارزشی ندارد. اما اگر اثری که من در جهان بر جا می‌گذارم، کاری باشد منحصر به فرد و استثنائی، متفاوت از هر کار دیگر، کاری که من و فقط من بتوانم آن را انجام دهم، آنوقت ارزش من برای هستی استثنائی و منحصر به فرد خواهد بود.

برای مثال مثنوی معنوی را تنها مولانا می‌توانست بر جای بگذارد و بس! رسیدن به این نقطه، اوج احساس ارزشمندی برای یک انسان است و از آنجا که نیاز به احساس ارزشمندی یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسان است، رسیدن به چنین وضعیتی، یکی از باشکوهترین و اقناع کننده‌ترین تجربه‌های بشری است. به همین دلیل نظریه پردازان بسیاری در قلمرو روانشناسی راجع به این وضعیت توضیح داده‌اند.

یکی از این نظریه پردازان «ابراهام مازلو» است. مازلو نیازهای بشر را در نموداری به شکل هِرَم ترسیم کرد. در پایه‌ی هرم نیازهای فیزیولوژیک قرار دارد. همه‌ی انسانها به آب و غذا، تنفس و سکس، درجه حرارت مناسب و... نیاز دارند. به همین خاطر این نیازها در قاعده‌ی هرم قرار گرفته‌اند. طبقه‌ی بالاتر نیازها، نیاز به امنیت است که پس از تأمین نیازهای فیزیولوژیک، ما را به خود مشغول می‌کند. یعنی اگر امروز غذا خورده‌ام و گرسنه نیستم، نیاز به این احساسِ امنیت دارم که بدانم فردا هم غذا خواهم داشت. طبقه‌ی بالاتر این هرم نیاز به دوست داشتن و ارزشمندی است. یعنی پس از اینکه نیازهای فیزیولوژیک من تأمین بودند و در مورد تأمین فردای این نیازها هم نگرانی نداشتم، آنوقت نیاز به اینکه دوست بدارم و دوستم بدارند و احساس ارزشمندی کنم پدیدار می‌شود. همان نیازی که در اولین درس این کتاب راجع به آن صحبت کردیم.

و اوج این هرم مرحله‌ی «خود شکوفایی»[1] است. این مرحله هنگامی بدست می‌آید که من بتوانم رسالت شخصی[2] خود در هستی را بیابم. در واقع گنج خود را کشف کنم. در این شرایط من هدیه‌ی منحصر به فردی را به

1- Self - actualization

2- Personal mission

هستی می‌دهم که هیچکس دیگر نمی‌تواند آن را تقدیم هستی کند. در این شرایط من از خودم راضی می‌شوم و این موقعیت باعث می‌شود که گرسنه‌ی تأیید و تشویق دیگران نباشم. حرص و ولع کسب تأیید دیگران زمانی وجود دارد که من، در درون خودم، ارزشمندی خود را باور ندارم. بنابراین، نیاز به این دارم که دیگران آنچه را که من کم دارم به من بدهند. در حالیکه هر چند مرا تمجید می‌کنند، باز احساس رضایت پایدار در من ایجاد نخواهد شد. از سوی دیگر اگر من، از درون، به ارزشمندی خود معتقد باشم حتی بدگویی دیگران نیز مرا از تجربه‌ی ارزشمندی محروم نخواهد کرد. آنچنانکه مولانا می‌گوید:

خواه احمق دان مرا خواهی فِرو
آنِ من شد هر چه می‌خواهی بگو
من مُراد خویش دیدم بی گمان
هر چه خواهی گو مرا ای بد دَهان
تو مرا پُر درد گو ای محتشم
پیش تو پُر درد پیش خود خوشم
وای اگر بر عکس بودی این مَطار
پیش تو گلزار و پیش خویش زار
گفت با درویش روزی یک خَسی
که تو را اینجا نمی‌داند کسی
گفت او گر می‌نداند عامی‌ام
خویش را من نیک می‌دانم کی‌ام

وای اگر بر عکس بـودی درد و ریش

او بُدی بینای مـن مـن کـور خـویش

«کارن هورنای»[1] پایه‌گذار «روانشناسی کُل گرا»[2] این موضوع را به خوبی بیان می‌کند. من آنگاه احساس ارزشمندی خواهم داشت که «تمامی وجـود من» شکوفا شده باشد و من بعنوان یک کُلّ بر جهان تأثیر منحصر به فرد خود را بگذارم. وجود من با صفات مختلفی که دارم «خود واقـعی»[3] مـن است. و هنگامی که «تمامی وجود من» شکوفا شود به «خود حقیقی»[4] خود می‌رسم. اما وجود «سیستم تفاخر»[5] در جامعه، که باعث می‌شود صفات خاصی بعنوان صفات مثبت و ارزشمند تلقّی شوند، موجب می‌گردد که من بخشی از خود راپپوشانم و بخشی از خود را نمایش دهم.

در واقع این «منِ موفق» به بهای دفن کردن بخش بزرگی از وجودم خود را به نمایش می‌گذارد. این «خودِ ایده‌آل»[6]، همان که در توصیف «دین اُرنیش» آن را دیدیم، پر شکوه است اما احساس رضایت به ما نمی‌دهد.

تنها «خود حقیقی» ماست که می‌تواند «هدیه‌ی منحصر به فرد» ما را به هستی بدهد. بنابراین گر چه در دوران کودکی، تمام تلاش ما صرف آموختن استانداردهای اجتماعی می‌شود - مرحله‌ای که «کارل یونگ» آن را مرحله‌ی «اجتماعی شدن»[7] می‌داند - در دوران بزرگسالی مهمترین تکلیف مـا پـیدا کردن این «منِ منحصر به فرد» است که «یونگ» این مرحله را «تفرّد»[8] می‌نامد. راه رسیدن به این خود حقیقی این است که بتوانیم با همه‌ی صفات، ویژگی‌ها

1- Karen Horney
2- holistic Psychology
3- actual self
4-real self
5- Pride system
6- idealized self
7- Socialization
8- individuation

و گذشته‌ی خود به آشتی برسیم و همه‌ی آنها را سرجمع کنیم. همانطور که قطعات یک پازل را کنار هم می‌چینیم.

چگونگی «سرجمع کردن»[1] اجزایمان را «دبی فورد» در دو کتاب ارزشمندش «نیمه‌ی تاریک وجود»[2] و «راز سایه»[3] بطور کاملاً کاربردی بیان می‌کند. «دبی فورد» در کتاب اخیر می‌نویسد:

«تأیید دیگران، امنیت یا پذیرش دلخواه را برای ما فراهم نمی‌آورد، فقط هدیه‌ی درون، یعنی هدف درونی الهی می‌تواند ما را به رضایت عمیقی برساند که از این شناخت حاصل می‌شود که ما دوست داشتنی و بسیار با ارزش و خوب هستیم و جهان به ما نیاز دارد.»

و در جای دیگر همان کتاب می‌نویسد:

«من می‌دانم که شما هدیه‌ی بسیار گرانبهایی دارید. اگر چه نمی‌شناسمتان، اما می‌دانم که هدیه‌ی شما قطعه‌ی بسیار خاصّی در پازل الهی زندگی است. قطعه‌ای که فقط شما در جهان دارید.»

تنها در صورتی وظیفه‌ی خود را در هستی به انجام رسانده‌ایم که هدیه‌ی استثنائی خود را تقدیم هستی نماییم. آنچنانکه قرآن کریم می‌فرمایید:

«مِنَ الْمُؤْمنينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلوا تَبْدِيلاً» (احزاب / ۲۳)

«کسانی از ایمان آورندگان به عهد خود با خداوند وفا کردند، بعضی از آنها رسالت خود را به انجام رساندند و برخی در انتظارند، و این عهد به چیز دیگری تبدیل نمی‌شود.»

1- integration

2- The Dark side of the light chasers

3- The secret of the shadow: The power of owning your whole story

«فلورانس اسکاول شین» در این باره می‌گوید:

«هر انسانی را بیان کامل نفس است. یعنی جایی هست که تنها او باید پر کند، نه کس دیگر. کاری هست که تنها او باید به انجام رساند، نه کس دیگر. و این تقدیر اوست. والاترین خواسته‌ی آدمی، آگاهی از طرح الهی زندگی خویشتن است. چه بسا او کوچکترین تصوّری از آن نداشته باشد، چرا که شاید صاحب استعدادی باشد شگفت‌انگیز، منتها نهفته در ژرفترین زوایای وجود. آن طرح کامل، سلامت و ثروت و محبت و بیان کامل نفس را در برمی‌گیرد. این عرصه از حیات است که شادمانی تمام عیار به بار می‌آورد.

هنگامی که آدمی آگاهی از طرح الهی زندگی خویشتن را بطلبد، چه بسا در زندگی خود با دگرگونیهای عظیم رویارو شود. زیرا قریب به اتفاقِ انسانها از طرح الهیِ زندگی خود دورافتاده‌اند.»

چه چیزی باعث می‌شود از طرح الهی زندگی خود دور افتاده باشیم؟

اول همان سیستم تفاخر؛ این سیستم باعث می‌شود انتخابهای خود را نه بر اساس آن چیزی که «عمیقاً می‌خواهیم» بلکه بر اساس چیزی که «باید داشته باشیم» تنظیم کنیم و به جای حرکت به سمت «بیان کامل نفس» یا همان «خود حقیقی» به سمت تبدیل شدن به «ویترین موفقیّت» پیش برویم.

دوم اینکه خود را خیلی زود «تعریف» می‌کنیم. یعنی خود را در یک قالب خاص قرار می‌دهیم. مثلاً هنگامی که در ۳۰ سالگی مهندس معماری هستید، تصوّر می‌کنید این تعریف شماست و لازم است تا آخر عمر در همین قالب بگنجید. برای شما دشوار است که فکر کنید شاید ۵ سال که با این تعریف زندگی کرده‌اید کافی باشد و حالا، طرح الهی زندگی، شما را به سَمتِ یک قالب جدید پیش می‌برد، مثلاً خواننده شدن!

«جیمز ردفیلد» این مرحله را چنین توصیف می‌کند:

«هنگامی که افراد از طریق دریافتهای ناگهانی خود می‌فهمند که به راستی چه کسی هستند و چه کاری را باید انجام دهند اغلب متوجه خواهند شد که شغل مناسبی ندارند و برای ادامه‌ی راه به شغل دیگری روی می‌آورند. طی این دوره، عده‌ای چندین بار شغلشان را تغییر می‌دهند.»

ممکن است بگویید این مهندس معماری، ۱۲-۱۰ سال قبل نیز بر مبنای یک خواسته‌ی عمیق درونی، شغل خود را انتخاب کرد. پس آن زمان پیروی از خواسته‌ی عمیق درونی اشتباه بوده! پس از کجا معلوم که این خواسته‌ی عمیق درونی امروز نیز اشتباه نباشد که ضرورت یابد ۱۰ سال بعد در ۴۰ سالگی از خوانندگی به سمت نویسنده شدن پیش برود!

پاسخ این است: نه خواسته‌ی عمیق ۱۰ سال قبل، نه خواسته‌ی عمیق امروزی و نه خواسته‌ی عمیق ۱۰ سال بعد هیچکدام اشتباه نیستند. زندگی متحرّک است!

زندگی پویاست! زندگی یک بار برای همیشه تمام طرح ما را نریخته بلکه فقط طرح مرحله‌ی بعدی ما را ریخته است. بسته به اینکه چگونه حرکت کنیم و به کجا برسیم، نقطه‌ی بعدیِ ما روشن می‌شود. در واقع جهان در انتظار است تا عملکردِ ما را ببینند، آنگاه انتظار خود را از ما طرّاحی کند. این مهندس معماری، برای «خود حقیقی‌اش» نیاز به تجربه هایی داشت که تنها در فضای آن دانشکده و آن کار می‌توانست با آنها ملاقات داشته باشد. حال که به این تجربه‌ها رسید، زمان ورود او به فضای بعدی است.

فراموش نکنیم که اگر انسانهای بزرگ، حاضر نبودند «تعریف» خود را تغییر دهند «هانس کریستین اندرسن» کفّاش باقی می‌ماند، «پائولوکوئیلو» تهیه کننده‌ی نوارهای موسیقی، «ریچارد باخ» ویراستار یک مجله‌ی

هوانوردی و بالاخره «مولانا» مدرّس فقه و کلام و تفسیر. در نتیجه نه «جوجه اردک زشت» متولد می‌شد، نه «کیمیاگر»، نه «جاناتان مرغ دریایی» و نه «مثنوی معنوی».

«انشتین» کارمند اداره‌ی ثبت اختراعات باقی می‌ماند و «نسبیّت» متولّد نمی‌شد، «گاندی» به وکالت ادامه می‌داد و «استقلال هند» به وقوع نمی‌پیوست و حتّی بالاتر از آن «محمّد (ص)» به تجارت ادامه می‌داد و «اسلام» متولّد نمی‌شد.

برای هر کدام از این بزرگان، تغییر نیازمند این بوده که شهامت این را داشته باشند که «تعریف» خود را بشکنند و به قول «ریچارد باخ» از «سرزمین امن» خارج شده، به سرزمینی ناشناخته وارد شوند. کاری که «موسی (ع)» هنگام خروج از مصر و «حسین (ع)» هنگام خروج از مدینه انجام دادند و اینچنین اثری پایدار در هستی باقی گذاشتند. آنها با کُشتنِ تعریف ثابت از خود، جاودانه شدند آنچنان که قرآن کریم می‌فرماید:

«وَ لٰا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فِی سبیلِ اللهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقونَ» (آل عمران/ ۱۶۹) «مپندارید که آنان که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند آنان زنده‌اند و در پیشگاه خداوند روزی می‌گیرند.»

اغلب انسانها از این مرحله باز می‌مانند. چرا که ورود به این مرحله یعنی ورود به دنیای سردرگمی، خطر و «خانه به دوشی» و خروج از «ثبات و امنیّت و هویّت». ورود به دنیای «شاگردی دائمی» یا همان «سلوک» یا «سانیاس»[1]

1- Sannyas

«اوشو» این مرحله را چنین توضیح می‌دهد:

«عشق و روشنایی، دو روی یک پدیده هستند: زمانی که به درون می‌نگری، روشنایی است، زمانی که آن را با دیگران سهیم می‌شوی، عشق است. هنگامی که با آن تنها هستی، روشنایی است و هنگامی که آن را به دیگری منتقل می‌کنی، عشق است. این روشنایی، این عشق، نباید اختراع شود بلکه فقط باید کشف شود و یا کشف مجدّد شود و سانیاس (سلوک) چیزی جز جستجو در این دنیای درونی عشق و روشنایی نیست. اما باید ریسک کرد، خود را باید رها کرد، خود را باید مصلوب کرد و سلوک همین است: مرگ، و تولد دوباره.

زندگی امنیت ندارد. تلاش انسان در خطر به کامیابی می‌رسد. در زندگی ایمن بودن وجود ندارد. مرگ است که امنیت و آسایش است. زندگی، خطر است. بنابراین آنان که واقعاً مایل هستند زندگی کنند، باید خطرات زیادی بکنند. آنان باید پیوسته در ناشناخته‌ها حرکت کنند. آنان باید یکی از اساسی‌ترین درس‌های زندگی را بیاموزند که: در زندگی، اقامتگاه و منزلگاهی وجود ندارد، زندگی، یک زیارت پیوسته است. این زیارت، ابتدا و انتها ندارد. آری، منزلگاه هایی هست که می‌توانی استراحت کنی، اما این تنها یک اقامت شبانه است و بامداد، باز هم باید حرکت کنی، زندگی یک حرکت پیوسته است. هرگز به پایان نمی‌رسد. دلیل جاودانه بودن زندگی همین است. خطر کردن، تنها منبع تغذیه‌ی زندگی است: هر چه بیشتر خطر کنی، بیشتر زنده هستی. و یک بار که آن را دریافتی - نه از روی ناامیدی و درماندگی، بلکه به سبب آگاهی اندیشه - یک بار که آن را درک کردی، از امکان زیبایی خالص آن به وجد می‌آیی. زندگی چیزی ناممکن است. نباید اینطور باشد ولی هست! این یک معجزه است که ما و پرندگان و درختان اینجا هستیم. در

اینجا یک چیز باورنکردنی روی داده است. واقعاً معجزه است. زیرا تمامی جهان از مادّه‌ی بی‌جان ساخته شده است. ولی اکنون پرنده‌ها مشغول آوازند؛ درختان در حال شکوفایی و رشداند؛ مردم به آواز خواندن، رقصیدن و عشق ورزیدن مشغول‌اند. سانیاس، یعنی آگاه شدن از آن، استقبال از آن و به وجد درآمدن از آن، اعتماد به جهان هستی، و این زندگی است، این سانیاس است. همراه شدن با جریان زندگی، به مکانی که تو را هدایت می‌کند، بدون هیچ ایده‌ای و عقیده‌ای، سانیاس، جایی است که باید تسلیم شد. انسان معمولاً از روی ناامیدی است که آوارگی را می‌پذیرد و همینجاست که نکته را از کف می‌دهد. اینجا همانجاست که «وجودگرایی»[1] تمام نکته را گم کرده است. هایدگر، سارتر، کامو، نکته‌ی اصلی را از دست داده‌اند. آنان خیلی به موضوع زندگی نزدیک شدند؛ به جایگاهی که «بودن» و «وجود» نکته‌ی اساسی است. حقیقت وجودی، درست در گوشه بود. آنان به اندازه‌ی «بودا» به نکته‌ی اساسی نزدیک بودند، ولی آن را از دست دادند و به جای اینکه کامیاب و سعادتمند شوند، آنقدر غمگین شدند که زندگی برایشان پوچ و بی معنی و بی هدف شد. زندگی خانه‌ای ناامن شد. ضربه‌ای بسیار ناگهانی و سنگین به آنان وارد شد. «بوداها» نیز به همین نتیجه رسیده‌اند، ولی در عوض، به دنیای ناشناخته، پرش کردند و تمام مرزها را پشت سر گذاشتند. زندگی را آنطور که هست پذیرفتند. آنان پذیرفتند که این ناپایداری، طبیعت

۱- Existentialism : ژان پل سارتر تحت تأثیر اندیشه‌های مارتین هایدگر، روانشناسی وجودی را پایه‌گذاری کرد. او اعتقاد داشت که هرکس دنیای انحصاری خودش را دارد زیرا خود را به دنیای پیرامون خود می‌تاباند بنابراین انسان معنای خودش را به هستی تحمیل می‌کند. او باور داشت که انسان «محکوم به آزادی» است و محکوم است که بر سر «دو راهی اساسی وجودی» انتخاب کند، دو راهی‌ای که انسان بر سر آن تنهاست بدون وجود خدایی که «معنا» را برایمان فراهم سازد. کلید سلامت روانی پذیرش این آزادی است و «نوروز Neurosis» فرار از این آزادی می‌باشد.

زندگی است و دلیلی برای احساس ناامیدی و ناامنی وجود ندارد. آنان فهمیدند که زیبایی زندگی، در ناامن بودن آن است زیرا حالا، امکان کاوش وجود دارد و آنگاه امکان ابداع و اختراع هست و سپس امکان رسیدن به چیزی نو. آنگاه امکان ایجاد خارق العاده‌ها وجود دارد. اگر در زندگی همه چیز امنیت داشت، همه چیز با ثبات بود و هر چیزی تضمین شده بود، هیچ هیجانی و رقصی وجود نداشت.»

این نوع نگاه به زندگی، نیاز به شهامت دارد: شهامت تسلیم شدن! تسلیم به زندگی، آنگونه که هست؛ تسلیم به «خویشتن» با تمامی استعدادها، نیازها و طرح الهی‌اش؛ تسلیم به یک حرکت دائمی که گاهی ما را از چیزها و کسانی که به آنها وابسته‌ایم جدا می‌کند و یک «احساس تنهایی» ایجاد می‌نماید، بنابراین یک «حماسه» است.

به همین خاطر است که «سهراب سپهری» چنین سروده است:

چه کسی بود صدا زد سهراب؟
باید امشب بروم،
باید امشب چمدانی را که به اندازه‌ی پیراهنِ «تنهاییِ» من جا دارد بردارم،
و به سمتی بروم که درختانِ «حماسی» پیداست،
رو به آن «وسعتِ بی واژه» که همواره مرا می‌خواند،
بوی «هجرت» می‌آید.

اگر هنگامی که وقت حرکت است، به کاروانسرا دل ببندیم و بنشینیم، نه تنها از ماندن‌مان لذّت نخواهیم برد که کارونسرا را هم با نارضایتی‌مان آلوده می‌کنیم.

«زندگی بیرونی» نمودی است از «زندگی درونی»

مولانا این حقیقت را در حکایتی زیبا تمثیل می‌کند:

آن یکی را یار پیش خود نشاند　　نامه بیرون کرد و پیش یار خواند
بیتها در نامه و مدح و ثنا　　زاری و مسکینی و بس لابه ها
گفت معشوق این اگر بهرِ من است　　گاهِ وصل این عمر ضایع کردن است
من به پیشت حاضر و تو نامه خوان　　نیست این باری نشانِ عاشقان
گفت اینجا حاضری اما ولیک　　من نمی‌یابم نصیب خویش نیک
آنچه می‌دیدم ز تو پارینه سال　　نیست این دم گر چه می‌بینم وصال
من از این چشمه زُلالی خورده‌ام　　دیده و دل ز آب تازه کرده‌ام
چشمه می‌بینم ولیکن آب نی　　راهِ آبم را مگر زد رهزنی
گفت پس من نیستم معشوق تو　　من به بُلغار و مُرادت در قُتُو
عاشقی تو بر من و بر حالتی　　حالت اندر دست نبْود یا فَتی

در زمانِ حرکت، آنچنان باید بود که «نادر ابراهیمی» می‌نویسد:

«من، هر جا که بمانم، مثل آب راکد می‌گندم، باید مسافر بود و همیشه در راه بود. هیچ شهری، آخرین شهر نیست و هیچ چشمه‌ای آخرین چشمه نیست. دل بستن به یک آبادی کوچک یا بزرگ، ندیده گرفتن جمیع آبادی هاست. من مرد راه و سفرم، ولگرد و کوله بار بر دوش. و شغل برای من مثل چای خانه‌های سر راه است: راه، بهتر از منزلگاه است»

به همین دلیل است که مولانا، «صوفی» را «فرزند زمان» می‌داند. او مانند زمان تغییر می‌کند و نمی‌تواند راجع به روز بعد اظهار نظری کند:

صوفی اِبنُ الوَقت باشد ای رفیق　　نیست فردا گفتن از شرطِ طریق

* * *

کوزه‌ای از آب بحر

صوفی اِبنُ الوقت باشد در مثال　　لیک صافی فارغ است از وقت و حال

❊ ❊ ❊

هست صوفیِ صفاجو ابنِ وقت　　وقت را همچون پدر بگرفته سخت

و در نهایت، مولانا، به طالب این راهِ بی سرانجام و بی‌نهایت، وعده می‌دهد که «جستجو» حرکتی است مبارک:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب　　آب می‌جو دائماً ای خشک لب

کان لبِ خشکت گواهی می‌دهد　　کاو به آخر بر سر مَنبع رسد

خشکیِ لب هست پیغامی ز آب　　که به مات آرد یقین این اضطراب

کاین طلبکاری مبارک جنبشی است　　این طلب در راه حق مانع کُشی است

این طلب مفتاح مطلوبات توست　　این سپاه و نصرتِ رایاتِ توست

این طلب همچون مُبَشِّر در صیاح　　می‌زند نعره که می‌آید صباح

گر چه آلت نیستت تو می‌طلب　　نیست آلت حاجت اندر راه رَب

هر که را بینی طلبکار ای پسر　　یار او شو پیشِ او انداز سر

کز جوارِ طالبان طالب شوی　　وز ضِلال غالبان غالب شوی

گر یکی موری سلیمانی بجُست　　منگر اندر جُستنِ او سُست سُست

هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ای　　نه طلب بود اوّل و اندیشه‌ای



«غرایز» هم ابزار رسیدن به حقیقت هستند.

شهوتِ دنیا مثال گُلخَن است　　که از او حمّامِ تقوی روشن است
لیک قسم متّقی زین تون صفاست　　زآنکه درگرمابه است و در نقاست
اغنیا مانَندهی سرگین کشان　　بهرِ آتش کردن گرمابه بان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا　　تا بُوَد گرمابه گرم و بانوا
تَرکِ این تون گوی و درگرمابه ران　　ترکِ تون را عین آن گرمابه دان
هر که در تون است او چون خادم است　　مر ورا که صابر است و حازم است
هر که در حمّام شد سیمای او　　هست پیدا بر رخِ زیبای او

مولانا، در این استعارهی زیبا، شهوت و غرایز را به کورهی حمّام تشبیه میکند.

گرمای مطبوع و صفابخشِ حمّام، در پشت خود، آتشِ کوره را دارد. گر چه زندگی کردن در کوره، دردناک است، اما خاموش کردن کوره هم، حَمّام را سرد میکند. پس «غرایز» نه دشمن حقیقت، که ابزار رسیدن به آن هستند. ذهن دوگانه که پدیدههای زندگی را به «دنیوی» و «اُخروی»، «زمینی» و «آسمانی» و «حیوانی» و «انسانی» تقسیم میکند، باعث میشود که ما بخشی

از خود را سرکوب کنیم، با آن بجنگیم و خود را از آن محروم کنیم. در حالیکه این بخش وجود برای رسیدن به «جامعیّت» ما ضروری است. همچون «چسب دوقلو» که برای رسیدن به حداکثر خاصیت چسبانندگی، ضروری است که هر دو چسب را با هم مخلوط کنیم، برای رسیدن به حقیقت، نمی‌توان بخش بزرگی از وجودمان راکه غرایز هستند حذف کنیم.

همچنانکه در فصول قبل شرح داده شد، تفکّر «دوگانه پندار» که جهان را به «خوب / بد»، «زشت / زیبا» و «اهورایی / اهریمنی» تقسیم می‌کند، نمی‌تواند «تفکّر توحیدی» را ادراک کند. تفکّری که «سعدی» را به سرودن این ابیات وامی دارد:

به جهان خرّم از آنم که جهام خرّم ازوست — عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد — ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست

«غریزه‌ی جنسی»، به اعتقاد «فروید» و بسیاری از نظریه پردازان دیگر، یکی از تأثیرگذارترین غرایز در رفتار انسان است. «تمایل جنسی»، حتی بسیاری از رفتارهایی که در ظاهر غیر جنسی‌اند را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بسیاری از تعاملات اجتماعی، روابط شغلی، قصّه‌ها، فیلم‌ها، اشعار و لطیفه‌ها به گونه‌ای از تمایل جنسی ریشه گرفته‌اند. قدرت و گسترش این غریزه باعث شده که در مقابل «بایدها و نبایدها» به سادگی رام و مطیع نشود و همین مسأله باعث شده که تفکّر «دوگانه پندار»، این غریزه را به سبب سرسختی‌اش جزو لیست «بدها» بگذارد و با آن مبارزه کند و چون بارها و بارها در مبارزه با این غریزه شکست خورده، خصومتش نسبت به آن صد چندان شده است.

«یاستین گوردر»[1] نویسنده‌ی نروژی در کتاب «زندگی کوتاه است»[2] نامه‌های زنی به نام «فلوریا آمیلیا»[3] به مردی به نام «ایرلیوس آگوستین»[4] را آورده است. آگوستین، اسقف اعظم هیپو[5] بود. این نامه‌ها به خوبی نگرش منفی چنین تفکّری را نسبت به تمایلات جنسی نشان می‌دهد:

«دائماً در تمامی نوشته هایت از تمایلات شهوانی و گنهکارانه‌ات صحبت می‌کنی. آیا هرگز فکر کرده‌ای شاید این تو هستی که چنین تحقیرآمیز به نعمات خداوند می‌نگری؟ بالاخره در کتاب دهمت، قدم اساسی را برمی‌داری و با تأکید، نه تنها آفریده‌های خداوند را تحقیر می‌کنی بلکه به تحقیر احساسات مخلوقات -که این هم جزئی از نعمت‌های خداوند است- می‌نشینی. می‌نویسی: «رایحه‌های فریبنده مرا اغوا نمی‌کنند. وقتی با من نیستند هوس‌شان را ندارم و وقتی نزد من اند، دست رد به سینه‌شان نمی‌زنم. اما برای چشم‌پوشی از آنها آمادگی کامل دارم». تو حتّی خجالت می‌کشی که خودت را در حال خوردن غذا غافلگیر کنی، زیرا می‌ترسی از آن لذّت ببری. فکر می‌کنم اکنون در توجیه آموزش‌های خداوند تبحّر کافی به دست آورده‌ای. شاید در پاسخ می‌گویی: «من غذا را همچون دارو مصرف می‌کنم». به تو تبریک می‌گویم، هر چند که فکر این موضوع هم برایم تهوع‌آور است. سپس ادامه می‌دهی: «با آن که برای حفظ سلامتی می‌خورم و می‌نوشم، این امر می‌تواند به نوعی احساس رضایت خطرناک منجر شود». اغلب تردید داری که آیا همدردی با اعضای بدنمان که با نیازهایشان ما را آگاه می‌کنند لازم است، یا نه فکر می‌کنی نوعی فریب و ریا در پس این نیازها نهفته است.

1- Jostein Gaarder
2- VITA BREVIS
3- Floria Aemilia
4- Aurelio Augustino
5- Episcopo Hipponiensi Salutem

دریغ و افسوس اسقف! زیرا در جهان هستی چیزهایی هم وجود دارد که هم برای رفع نیازهای روحی مناسب است و هم برطرف کننده‌ی نیازهای جسمی است. فکر می‌کنم بهتر است نقل قولی از «هوراس» را به یادت بیاورم و متذکّر شوم که این کار را با وجدانی راحت انجام می‌دهم: «بهتر است گاهی اوقات بی بند و بار بود». ایرلیوس، تو باید غذا بخوری.

حتماً تناول غذا را هم دوست داری. استحمام را که کنار نگذاشته‌ای؟ وقتی گلی زیبا می‌بینی اجازه داری به آن نزدیک شوی و آن را ببویی. ولی امروز این کارها را تمایلات جسمانی می‌نامی. باید از خودت خجالت بکشی. اکنون سؤال مهم این است که آیا این فکر معقول است که می‌توان با پرهیزکاری و خویشتن داری از بروز تمایلات شهوانی و هوسهای گناهکارانه جلوگیری کرد؟ اگر از من بپرسی، می‌گویم: بر عکس. به نظر می‌رسد با این که تقریباً پانزده سال از زمانی که خودت را در آغوش پرهیزکاری و خویشتن‌داری انداخته‌ای سپری می‌شود، بیش از مردان هم سن و سالت در موضوعات جنسی غوطه خورده‌ای. بله درست است در این مدت حتی روندی نزولی داشته‌ای. به عقیده‌ی من اعضای تناسلی، یکی از اعضای حسّی است. ایرلیوس، فکر نمی‌کنی اینطور باشد؟ در کتابهایت همواره از امیال نفسانی صحبت می‌کنی. فکر می‌کنی چشمان تو یا گوشهای من نزد خداوند، نسبت به اعضای تناسلی‌مان ارزش بیشتری دارد؟ فکر می‌کنی عضوی هم وجود دارد که نزد خداوند ارزش کمتری داشته باشد؟ به عنوان مثال، آیا انگشت سبابه برتر از زبان است؟»

بر خلاف این دوگانه پنداری، معتقدان به «وحدت»، تمایل جنسی را برای «یکپارچگی» انسان ضروری می‌دانند و تضاد بین تمایلات جسمانی و روحانی را یک مرزبندی مصنوعی می‌دانند، تا حدّی که برای مثال، «هوزان

سوزوکی»[1] اصطلاح «عرفان سکس»[2] را به کار می‌برد.

«اوشو» در این باره می‌گوید:

«تانترا»[3] تو را در تمامیّت وجودت می‌پذیرد، زیرا مـی‌گوید انسـان یک تمامیّت زنده است، تو نمی‌توانی او را تقسیم کنی، نمی‌توانی بگویی ما این قسمت را قبول نداریم. زیرا آنچه راکه تو مردود می‌انگاری بطور زنده با آنچه که می‌پذیری، متّصل است. مانند این است که کسی بگوید، ماگردش خون تو را می‌پذیریم، زیرا ساکت است ولی صدای پیوسته‌ی ضربان قلب تو، مورد پذیرش ما نیست. گردش خون و تپش قلب من، یک واحد زنده هستند. اینها دو چیز نیستند یکی هستند. پس یا تماماً بپذیر و یا تماماً رد کن، ولی سـعی نکن مرا تقسیم کنی. زیرا آنوقت تو یک دروغ می‌آفرینی؛ دروغی عمیق. اگر تو به محکوم کردن تپش قلب من ادامه دهی، آنگاه من نیز شروع به محکوم کردنش می‌کنم. اما من بدون آن نمی‌توانم زنده باشم. پس چه می‌توان کرد؟ به بودن، همانگونه که هستی ادامه بده و همیشه چیز دیگری را بگو که نیستی، که نمی‌توانی باشی. تانترا می‌گوید ما تو را همانگونه که هستی می‌پذیریم. این به آن معنی نیست که نیازی به تغییر نیست و تو مجبوری از رشد کردن بـاز ایستی. بلکه بر عکس، به آن معنی است که ما پـایه‌ی رشـد را پـذیرفته‌ایـم. اکنون تو می‌توانی رشد کنی. آیا می‌توانی لجن را در گل نیلوفر آبی تشخیص بدهی؟ آیا می‌توانی تصوّر کنی که چنین گل زیبایی از درون لجن معمولی یک حوضچه بیرون آمده است؟ آیا می‌توانی لجن را در جـایی از گـل تشـخیص بدهی؟ تانترا هیچ چیز را دور نمی‌ریزد و منکر نمی‌شود، بلکه آنها را تبدیل و دگرگون می‌کند. تانترا می‌گوید که نـخستین گـام، پـذیرفتن است. خـودت را

1- Houzan Suzuki
2- The Mysticism of sex
3- Tantra

بپذیر، ولی آنگاه مانند یک حیوان به نظرخواهی رسید. تو انسان به نظر نخواهی رسید، زیرا مفهوم تو از انسان در آرمان‌های تو است. برای همین است که ما مُدام به دیگران می‌آموزیم که همانند حیوان نباشند و همه همچون حیوان هستند. چه می‌توانی بکنی؟ تو حیوان هستی. حیوانیت خود را بپذیر. آنوقت است که نخستین کار را برای رفتن به ورای حیوانیت انجام داده‌ای. زیرا هیچ حیوانی نمی‌داند که حیوان است. تنها انسان می‌تواند بداند. این یعنی به ورای آن رفتن. تو با انکار نمی‌توانی از آن رد شوی.»

شاید این کلام پیامبر اسلام (ص) روشنگرترین نگرش در زمینه‌ی تمایل جنسی باشد که می‌گوید: «من سه چیز از دنیای شما را دوست دارم: نماز، زن و بوی خوش».

زیبایی این کلام در این است که هیچ نوع دوگانه پنداری و تقسیمی در آن وجود ندارد.

تمایل به زن، در کنار علاقه به عبادت قرار می‌گیرد و هر دوی آنها با همان دید زیبایی شناختی نگریسته می‌شوند که عطر خوش! از سوی دیگر همانطور که حرکات و اذکار نماز ظاهری هستند که در پشت آن «تغییر حالت هوشیاری»[1] تجربه می‌شود، رابطه‌ی جنسی نیز ظاهری دارد و در ورای آن تغییری در حالت هوشیاری، یعنی در نگاه ما به جهان ایجاد می‌شود. بنابراین لذّت بردن، تنها بخشی از ماجراست و نه تمام آن. این معنا را «جبران خلیل جبران»[2] به زیبایی بیان می‌کند:

«برخی از جوانانِ شما لذّت را چنان می‌جویند که گویی همه چیز همان لذّت است، و شما در حق آنها حکم می‌کنید و گوشمال‌شان می‌دهید.

1- Altered States of Consciosness (ASCs)

2- Gibran Khalil Gibran

من حکم نمی‌کنم و گوشمالی نمی‌دهم. من آنها را به جستجو می‌خوانم زیرا که لذّت را خواهند یافت، اما نه تنها لذّت را؛ لذّت هفت خواهر دارد که کمترینِ آنها از لذّت بسی زیباتر است. مگر نشنیده‌اید که مردی زمین را در پیِ ریشه می‌کَنْد و به گنج رسید؟

برخی از پیرانِ شما لذّت را با تأسف به یاد می‌آورند، همچون خطایی که در مستی از آنها سرزده باشد. اما پشیمانی، ابرآلود کردنِ روح است، نه ادب کردنِ آنها. آنها باید لذّت‌های خود را با سپاس به یاد بیاورند، چنان که برداشتِ محصولِ تابستان را به یاد می‌آورند.

تنِ شما چنگِ روح شماست. با شماست که از این چنگ نوای خوش درآورید یا صدای ناخوش. حال در دلِ خود می‌پرسید: «چگونه در لذّت آنچه را خوب است از آنچه خوب نیست بازشناسیم؟» به کشتزارها و باغهای خودبروید تا ببینید که لذتِ زنبور در این است که انگبینِ گُل را گِرد بیاورد، اما لذّت گل هم در این است که انگبین خود را به زنبور بدهد. زیرا که از برای زنبور، گل، سرچشمه‌ی زندگی است و از برای گل، زنبور پیکِ مهر است، و از برای هر دو، زنبور و گل، دادن و گرفتنِ لذت، نیاز است و خوشی.

ای مردمانِ اُرفالِس، در لذتهای خود، مانندِ گلها و زنبورها باشید.»

در اینجا بطور طبیعی این سؤال ایجاد می‌شود که اگر تمایل جنسی، مضرّ و آسیب رسان نیست بلکه زیبا و قابل ستایش است، چرا اینقدر مورد شماتت و سرکوب قرارگرفته است؟

«فروید»، پاسخ مشروحی به این پرسش می‌دهد که من آن را بطور مختصر بیان می‌کنم. ویژگی «لذّت» این است که خود بخود با محدودیت مواجه می‌شود. این محدودیت از دو منبع درونی و بیرونی رخ می‌دهد.

منبع درونی محدودیت، در ذاتِ خود لذّت وجود دارد و آن این است که

معمولاً تجربه هایی ما را به اوج لذّت می‌رسانند که «غیر منتظره» باشند و در درون خود «تازگی» داشته باشند بنابراین با تجربه‌ی هر لذّت، به طور طبیعی به سمتی حرکت می‌کنیم که آن لذّت از اوج خود نزول می‌کند.

منبع بیرونی محدودیت در این ماجراست که ما برای لذّت بردن، وابسته به عوامل بیرونی هستیم که اغلب از اختیار ما خارج‌اند. پس بسیار پیش می‌آید که ما در دستیابی به تجربه‌های لذت‌بخش، ناکام می‌مانیم.

وجود موانع و محدودیت‌های درونی و بیرونی باعث می‌شوند که جستجوی ما برای لذّت یک جستجوی دو وجهی باشد، یعنی از سویی می‌تواند منجر به لذّت شود و از سوی دیگر می‌تواند به ناکامی بیانجامد. در واقع، کسانی که در پی ریاضت، عزلت و رهبانیّت هستند، توان تحمّل این ناکامی را ندارند.

روگرداندن آنان از تجربه‌های لذّت بخش، فرار از رنج است، نه بی رغبتی نسبت به لذّت. دلیل این عقیده این است که بسیاری از تارکان دنیا که لذّت جنسی را تقبیح می‌کنند، در مقابلِ این وعده که در جهانی دیگر به پاداش اعمال‌شان از معاشرت زیبارویان بهشتی برخوردار خواهند بود شاد و خرسند می‌گردند! روی گرداندن از جستجوی لذّت از ترس دست نیافتن به آن، مانند این است که شب هنگام از خوابیدن بگریزیم، چرا که نگران این هستیم که صبح هنگام، برخاستن از خواب شیرین دشوار است! نتیجه چه خواهد بود؟ همواره باید با خواب آلودگی خود بجنگیم و هر چه این جنگ طولانی‌تر می‌شود خواب آلودگی بیشتر بر ما چیره می‌گردد، تا زمانی که چُرتمان می‌گیرد و لحظه‌ای بیداری را از کف می‌دهیم. آنوقت با نگرانی و احساس گناه از خواب می‌پریم ودور باطل را از سر می‌گیریم.

«اوشو» ویرانگری چنین جنگی را به خوبی بیان می‌کند:

«نمی‌توانی پیروز شوی. نتیجه‌ی جنگ تو درست بر ضدّ خودت خواهد بود. شکست حتمی است، زیرا ۹۹ درصد تو حیوان است. برای همین است که این همه ناکامی وجود دارد، زیرا همه توسط حیوانِ خود شکست خوردند. شکست تو الزامی است، زیرا آن یک درصد نمی‌تواند در برابر آن نود و نه درصد پیروز شود. حتی نمی‌تواند از آن نود و نه درصد جدا شود.

درست مانند یک گُل است، نمی‌تواند مخالف ریشه هایش باشد. در همان حال که تو مخالف میراث حیوانی خود هستی، به وسیله‌ی آن تغذیه می‌شوی. ولی این به آن معنا نیست که همین حیوان که هستی باقی بمانی، از آن در سازندگی استفاده کن. اگر تمایل جنسی را به زیرزمین هُل ندهی، اگر جنسیّت روی زمین باشد، آنوقت می‌توانی چیزی از آن بسازی، مثلاً عشق. اگر جنسیّت متحوّل شود، به عشق تبدیل می‌شود. اگر سرکوب شود به نفرت تبدیل می‌گردد. اگر جنسیّت را سرکوب کنی، از عشق خواهی ترسید. زیرا لحظه‌ای که عشق وارد شود، جنسیّت به دنبالش خواهد آمد. پس کسی که جنسیّت را سرکوب کرده، نمی‌تواند دوست بدارد. شاید وانمود کند که بسیار عاشق است، ولی نمی‌تواند باشد، زیرا بسیار می‌ترسد. او نمی‌تواند تو را با دستانی عاشق لمس کند، زیرا ترس وجود دارد. دست عاشق هر لحظه ممکن است تبدیل به لمس جنسی شود، پس او می‌ترسد. تانترا می‌گوید: سکس را درک کن، سعی نکن آن را کانالیزه کنی، قانون آن را کشف کن، درست مانند علم. در علم ما چه می‌کنیم؟ به درک یک قانون می‌رسیم. راز طبیعت آشکار می‌گردد. آنگاه می‌توانی از طبیعت بهره برداری کنی. بدون شناخت قوانین موروثی، تمام تلاش‌ها شکست می‌خورند. پس تانترا می‌گوید: حیوان را درک کن. زیرا نیروی ساختن آینده‌ی تو در حیوان است. در حقیقت می‌توان گفت

که خداوند در حیوان پنهان است. حیوان گذشته‌ی توست، خداوند آینده توست، ولی آینده در گذشته پنهان است».

بنابراین گرچه انسان برای فرار از رنج ناکامی، از جستجوی لذّت می‌گریزد و لذّت را خوار و بی ارزش می‌شمارد، به دام رنج ناکامی دیگری می‌افتد. او تا پایان باید در جنگ بماند زیرا:

«کسی بر سَرِ شاخ و بُن می‌برید!»

پس چاره چیست؟ آنچنان که در درس دوم و در باب «تسلیم» گفته شد، راه حل این است که به جای پذیرش یک روی سکّه و جنگیدن با روی دیگر آن، تمام سکّه را در کیسه‌مان نهیم. همانطور که از بهار - که فصل بیداری طبیعت است - همراه با زمستان - که فصل خاموشی طبیعت است - لذّت می‌بریم، با پذیرش تمامیّت «رنج - لذّت» بعنوان یک واحد، می‌توانیم به ورای «دوگانه پنداری» برویم. مولانا این چنین غم را می‌ستاید:

هر دمی فکری چو مهمانِ عزیز — آید اندر سینه‌ات هر روز نیز

فکر را ای جان به جای شَخص دان — زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان

فکر غم گر راه شادی می‌زند — کارسازیهای شادی می‌کُند

خانه می‌روبد به تُندی او ز غیر — تا در آید شادیِ نو ز اصل خیر

می‌فشاند برگ زرد از شاخ دل — تا بروید برگ سبز متصل

می‌کَند بیخ سرورِ کُهنه را — تا خرامد ذوق نو از ماورا

غم کَند بیخِ کژ پوسیده را — تا نماید بیخ روپوشیده را

غم ز دل هر چه بریزد یا بَرَد — در عوض حقّا که بهتر آوَرَد

خاصّه آن را که یقینش باشد این — که بود غم بنده‌ی اهل یقین

گر تُرُش رویی نیارد ابر و برق — رز بسوزد از تبسّمهای شرق

سعد و نحس اندر دلت مهمان شود　　چون ستاره خانه خانه می‌رود
آن زمان که او مُقیم برجِ توست　　باش همچون طالعش شیرین و چُست

علّت دیگری که باعث شده بسیاری از افراد، تمایل جنسی را نکوهش کنند، این است که در رابطه‌ی جنسی دچار ناکامی می‌شوند. آنها وارد یک تلاش و فعالیت می‌شوند و در پایان احساس می‌کنند، چیزی بدست نیاورده‌اند. پس از این فعالیت احساس زیانکاری می‌کنند و خود را برای این تجربه سرزنش می‌کنند. چرا چنین احساس ناکامی شایع است؟ زیرا بسیاری از انسانها در رابطه‌ی جنسی به دنبال این هستند که نیازهای دیگر خود را ارضاء کنند. مثلاً: نیاز به توجه، نیاز به تأیید، نیاز به تمجید و نیاز به عشق. این کار مثل این است که بخواهیم با آب نوشیدن به جای تشنگی، گرسنگی را رفع کنیم و پس از اینکه آب را نوشیدیم و گرسنگی‌مان رفع نشد، آب را بی ارزش بدانیم!

گر چه گفته شد که تمایل جنسی، ریشه‌ی عشق است، اما جستجوی عشق در رابطه‌ی جنسی، مثل این است که بگوییم میوه، محصول درخت است. پس در چوبِ ساقه‌ی درخت به دنبال طعم میوه باشیم! در «سکس» باید به دنبال «لذّت جنسی» بود و بس.

«ارضای کامل» لذّت جنسی، بعنوان یک محصول، ره آوردهایی خواهد داشت و جالب است بدانید که کمتر کسی به ارضای کامل جنسی می‌رسد. زیرا اغلب انسانها، «سکس» را ابزاری برای ارضای سایر نیازها می‌کنند مثلاً با آن از تنهایی می‌گریزند یا بدنبال کسب «احساس ارزشمندی» از راه یک «سکس موفق» هستند. در حالیکه «ارضای کامل جنسی»، تنها در صورتی رُخ خواهد داد که فرآیند «سکس برای سکس» در این رابطه حکمفرما باشد.

در چنین حالتی سکس، منجر به ایجاد یک تغییر کیفیت هوشیاری خواهد شد که به آن «تجربه‌ی اوج»[1] گفته می‌شود. در «تجربه‌ی اوج» یک حسّ «فهمیدن عمیق»[2]، «لذّت شدید»[3]، «یگانه شدن با هستی»[4]، «یکپارچگی با طبیعت»[5] و «تغییر ادراک فضا و زمان»[6] رُخ می‌دهد که اثرات سودمند آن طولانی مدت خواهد بود.

و «سهراب سپهری» چه زیبا می‌سراید:

پرده را برداریم:
بگذاریم که احساس، هوایی بخورد.
بگذاریم بلوغ، زیر هر بوته که می‌خواهد بیتوته کند.
بگذاریم غریزه پی بازی برود.

آیا آزاد گذاشتن غریزه، به این معناست که «سکس بی مبالات و بی توجه» داشته باشیم، قطعاً نه. چون در اینصورت تمایل جنسی خود را خوار و بی ارزش دانسته‌ایم که بدون توجه آن را خرج کرده‌ایم. اگر چیزی را گرانبها ندانیم، چگونه می‌توانیم از آن انتظار داشته باشیم که ما را به «تجربه‌ی اوج» برساند؟ پس معنای نجنگیدن با غریزه چیست؟

معنایش این است که برای آن قانون وضع نکنیم، بلکه قوانین آن را کشف کنیم.

1- peak experience
2- a sense of heightened understanding
3- an intense euphoria
4- unity with the universe
5- an integrated nature
6- an altered perception of time and space

مگر می‌توان از چیزی بهره برداری کرد، بدون اینکه قوانین آن را دانست؟

می‌توان در دریا کشتیرانی کرد، بدون اینکه قوانین دریا را بدانیم؟ می‌توانیم پرواز کنیم، بدون اینکه قوانین آئرودینامیک را بشناسیم؟ می‌توانیم از برق بهره ببریم، بدون این که قوانین الکترومغناطیس را بیاموزیم؟

فعلِ آتش را نمی‌دانی تو بَرد — گردِ آتش با چنین دانش مگرد
علم دیگ و آتش ار نبْود تو را — از شرر نه دیگ ماند نه ابا
آبْ حاضر باید و فرهنگ نیز — تا پزد آن دیگ سالم در ازیز
چون ندانی دانش آهنگری — ریش و مو سوزد چون آنجا بگذری

این ابیات را مولانا در حکایتی می‌آورد که راجع به ارضای جنسی است. خاتونی، کنیزک خود را در حال ارضای جنسی می‌بیند، امّا جزئیات این رابطه را نمی‌بیند و چون اقدام به این کار می‌کند، به خود آسیب می‌زند. وقتی کنیزک خاتون خود را در چنان وضعی می‌بیند می‌گوید:

آن کنیزک می‌شد و می‌گفت آه — کردی ای خاتون تو اُستا را به راه
کار بی استاد خواهی ساختن — جاهلانه جان بخواهی باختن
ای ز من دزدیده علمی ناتمام — ننگت آمد که بپُرسی حال دام
هم بچیدی دانه مرغ از خرمنش — هم نیفتادی رسن در گردنش

پس مولانا به تشریح قانونی می‌پردازد که برای بهره‌برداری از غریزه، دانستنِ آن ضروری است:

لقمه اندازه نخورد از حرص خَود　　در گلو بگْرفت لقمه‌ی مرگِ بد
لقمه اندازه خور ای مرد حریص　　گر چه باشد لقمه حلوا و خبیص
حق تعالی داد میزان را زبان　　هین ز قرآن سوره‌ی رحمان بخوان
هین ز حرص خویش میزان را مَهِل　　آز و حرص آمد تو را خصم مُضِل
حرص جوید کُل برآید او ز کُل　　حرص مَپْرَست ای فُجُلّ ابن الفُجُلّ

در واقع این همان قانونی است که پیامبر اسلام (ص) بیان می‌فرماید که «در حالی که هنوز اشتها به غذا دارید از غذا دست بکشید.»

پس قانون غریزه این است:

دانه کمتر خور مکن چندین رفو　　چون کُلُوا خواندی بخوان لا تُسْرِفُوا

اما سؤال این است که این «حدّ و اندازه» کجاست؟ آیا کسی می‌تواند به شما بگوید میزان استاندارد تمایل جنسی چقدر است و از آن میزان به بعد حدّ افراط است؟ مولانا در حکایتی زیبا به این سؤال پاسخ می‌دهد:

صوفیان بر صوفی ای شُنعه زدند　　پیش شیخ خانقاهی آمدند
شیخ را گفتند دادِ جان ما　　تو از این صوفی بجو ای پیشوا
گفت آخر چه گله‌ست ای صوفیان　　گفت این صوفی سه خو دارد گران
در سخن بسیار گو همچون جرس　　در خورش افزون خورد از بیست کس
ور بخسبد هست چون اصحاب کهف　　صوفیان کردند پیش شیخ زَحف
شیخ رو آورد سوی آن فقیر　　که ز هر حالی که هست اوساط گیر
در خبر خَیْرُ الأمور أوْساطُها　　نافع آمد ز اعتلال اَخْلاطها
گر یکی خِلطی فزون شد از عَرَض　　در تن مردم پدید آمد مَرَض
بر قرین خویش مَفْزا در صفت　　کآن فراق آرد یقین در عاقبت

...

پس فقیر آن شیخ را احوال گفت   عذر را با آن غِرامت کرد جفت

مر سؤال شیخ را داد او جواب   چون جِوابات خَضِر خوب و صواب

آن جوابات سؤالات کلیم   کش خَضِر بنْمود از ربِّ علیم

گشت مشکلهاش حل و افزون زیاد   از پی هر مشکلش مفتاح داد

از خضر درویش هم میراث داشت   در جواب شیخ همّت برگماشت

گفت راه اوسط ار چه حکمت است   لیک اوسط نیز هم با نسبت است

آبِ جو نسبت به اشتر هست کم   لیک باشد موش را آن همچو یَم

هر که را بود اشتهای چار نان   دو خورد یا سه خورد هست اوسط آن

ور خورد هر چار دور از اوسط است   او اسیر حرص مانند بط است

هر که او را اشتها ده نان بود   شش خورد می‌دان که اوسط آن بود

چون مرا پنجاه نان هست اشتها   مر تو را شش گِرده هم‌دستیم نی

تو به ده رکعت نماز آیی ملول   من به پانصد در نیایم در نحول

آن یکی تا کعبه حافی می‌رود   و آن یکی تا مسجد از خود می‌شود

آن یکی در پاکبازی جان بداد   و آن یکی جان کَنْد تا یک نان بداد

این وَسَط در با نهایت می‌رود   که مر آن را اوّل و آخر بود

اوّل و آخر بباید تا در آن   در تصوّر گنجد اوسط یا میان

بی نهایت چون ندارد دو طرف   کی بود او را میانه مُنْصَرَف

مولانا، در این حکایت مجدداً «نسبیّت گرایی»[1] خود را بیان می‌کند و اظهار می‌دارد که حدّ اعتدال و افراط، حدّ ثابتی نیست و بسته به هر انسان متفاوت است. پس چه کسی می‌تواند حدّ اعتدال و افراط را نشان دهد؟

1- relativism

فقط خودِ فرد!

این عقیده که تنها خود فرد ملاک ارزیابی خودش است، در مدیریت جدید، نقش ویژه‌ای پیدا کرده است.

«ادوارد دِمینگ»[1] نظریه پرداز مدیریت که سیستم مدیریت ژاپن را دگرگون کرد می‌گوید:

- وابستگی به بازرسی را رها کنید تا به کیفیت بالا دست یابید!
- ارزشیابی‌های سالانه و نظام پاداش را حذف کنید!
- هیچ انسانی هرگز نباید انسان دیگری را مورد ارزیابی قرار می‌دهد!

«دِمینگ» اعتقاد دارد به جای «تجویز رفتار» به دیگران، ما می‌توانیم تئوری خود را به دیگران انتقال دهیم و اجازه دهیم آنان بر اساس تئوری پایه، رفتار مناسب را برای خود تعریف کنند:

«دانش همان پیش بینی کردن است و دانش از تئوری سرچشمه می‌گیرد. بدون تئوری، تجربه هیچ چیز نمی‌آموزد. سعی نکنید موفقیتِ دیگری را مورد تقلید قرار دهید. اگر سعی در تقلید داشته باشید بدون آنکه تئوری را که در زیر آن قرار دارد درک کنید، به هرج و مرج و آشفتگی خواهید رسید.»

بر اساس نظریه‌ی «دِمینگ»، «ویلیام گلاسر» روانپزشک امریکایی، «تئوری کنترل»[2] را بنا نهاد. «گلاسر» می‌گوید:

- این ما هستیم که تشخیص می‌دهیم انجام چه کاری برای ما بهتر است.
- احساس ما، دقیق‌ترین اطلاعاتی است که به ما می‌گوید رفتاری را که انتخاب می‌کنیم مؤثر است یا غیر مؤثر.

1- Edward De Ming

2- The Control Theory

آیا این همان معنایی نیست که قرآن کریم می‌فرماید:

«بَلِ الاِنْسَان عَلَی نَفْسِهِ بَصِیرة، وَ لَوْ أَلْقَی مَعَاذِیرَة» (قیامت / ۱۵)

«بلکه انسان به نفس خود بیناست، گر چه عذر و بهانه می‌افکند»

اینجاست که یک سؤال اساسی پیش می‌آید: اگر انسان خیر و صلاح خود را نیک می‌داند - آنچنان که قرآن می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَهَا» (شمس / ۹۱) «پس خداوند نیکی و بدی‌اش را به نَفْس الهام کرد.» -

اگر انسان قادر به ارزیابی مؤثر خود است، پس چرا عذر و بهانه می‌تراشد و آنچه را خیر و صلاحش است نادیده می‌گیرد تا جایی که دیگران مصمّم می‌شوند کنترل زندگی او را در دست گیرند و او را مورد ارزیابی قرار دهند؟!

پاسخ ساده است. اغلب انسان‌ها خود را مالک زندگی خود نمی‌دانند!

راننده‌ای که اتومبیل دیگران را می‌راند، هیچ‌گاه مانند راننده‌ای که در اتوموبیل خود نشسته است مراقب اتومبیل نیست. بسیاری از انسانها تصوّر می‌کنند برای رضایت و رفاهِ دیگران مجبورند زندگی را ادامه دهند! بسیاری از آنها تصوّر می‌کنند که حق ندارند برای زندگی خود تصمیم بگیرند! انسانهای زیادی، زندگی را یک «وظیفه» می‌دانند و نه یک «فرصت». بنابراین، زندگی برای آنها باری است که بر دوش دارند و بالاخره آنقدر از این شرایط خسته و دلزده می‌شوند که هر گاه فرصت یابند از زیر آن شانه خالی می‌کنند.

بی مبالاتی جنسی اغلب از سوی کسانی دیده می‌شود که به زندگی خود و حتی به تمایل جنسی خود همچون چیزی گرانبها و ارزشمند نمی‌نگرند.

بر این مبنا، «جورج واینبرگ»[1]، اصول زیر را برای یک رفتار جنسی مطلوب ارائه می‌کند:

«۱- با احساس‌های جنسی‌تان همچون یک چیز گرانبها برخورد کنید. نگذارید رابطه‌ی جنسی شما بر اساس عادت، اجبار، رودربایستی، وظیفه و یا از ترسِ از دست دادنِ کسی انجام شود.

۲- هرگز بدن خود را به دیده‌ی تحقیر نگاه نکنید و بابت رفتار جنسی‌تان عذر خواهی نکنید.

۳- هرگز در رفتار جنسی تظاهر نکنید. بی‌دلیل تعریف و تمجید نکنید و نکوشید از شریک جنسی خود تعریف و تمجید بگیرید.

۴- شما تصمیم بگیرید که رابطه‌ی جنسی زیبا و مطلوب برای شما چه نوع رابطه‌ای است. اجازه ندهید دیگران استانداردهای خود را در مورد شریک جنسی مناسب یا رابطه‌ی زیبا به شما تحمیل نمایند. فعالیت جنسی، حیطه‌ای است که در آن می‌توانید خواسته‌ها و آرزوهای شخصی و احتمالاً یگانه‌ی خویش را ابراز کنید. الگوهای مرسوم گوناگونی برای رابطه‌ی جنسی وجود دارد، اما به این الگوهای قراردادی همچون مبنایی برای رابطه‌ی جنسی خوب نگاه نکنید. شاید بتوان گفت که حتی چنین الگوهایی با رابطه‌ی جنسی خوب ضدیّت دارند، چرا که بازمانده‌ی یک نظام یا طرز تلقّی اجتماعی هستند که طبق آن برخورداری از لذّت جنسی باعث تضعیف اراده و فقدان انرژی کاری می‌شود.»

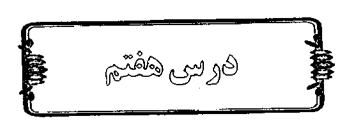
1- George Weinberg

موردِ آخر را مولانا بـه زیـبایی در گـفتگوی مـجنون و خـویشاوندانش می‌آورد:

ابـــلهان گــفتند مــجنون را ز جــهل　　　　حُسن لیلی نیست چندان، هست سـهل
بـــهتر از وی صـــد هـــزاران دلرُبـا　　　　هست هــمچون مــاه انــدر شــهر مـا
گفت صورت کوزه است و حُسنْ مَـی　　　　مَـــی‌خدایــم مــی‌دهد از نــقش وی
مــر شــما را ســرکه داد از کــوزه‌اش　　　　تـا نـباشد عشــق اوتــان گــوش کَش
از یکــی کــوزه دهــد زهــر و عســل　　　　هـــر یکــی از دست حــق عَــزَّوَجَل
کـــوزه مـــی‌بینی ولیکــن آن شــراب　　　　روی نـــنْماید بـــه چشـم نــاصواب

...

گــونه‌گــونه شــربت وکــوزه یکــی　　　　تـــا نـماند در مـــی غـــیبت شکــی
باده از غیب است و کوزه زیـن جـهان　　　　کــوزه پـیدا، بـاده در وی بس نـهان
بس نـــهان از دیـــده‌ی نـــامحرمان　　　　لیک بـــر مَـــحرم هـــویدا و عـــیان



«زندگی» با «مرگ»

ظـــاهرش مــرگ و بــه بــاطن زنــدگی ظـــــاهرش اَبـــتَر نـــهان پـــایندگی
در رَحِـــم زادن جــنین را رفــتن است در جــــهان او را ز نـــوبشکفتن است

مولانا در جای جای مثنوی، هرگاه سخن از مرگ می‌آید، آن را به عنوان حیات و وصل و شادمانی توصیف می‌کند:

چون بِلال از ضعف شد همچون هـلال رنگِ مـــرگ افـــتاد بـــر روی بِـلال
جــفتِ او دیــدش بگـفتا واحَـرَب پس بـــلالش گـفت نـه نـه واطَـرَب
تــاکـنون انـدر حَـرَب بودم ز زیست تو چه دانـی مـرگ چـون عـیش است و چـــیست
این هـمی گفت و رُخش در عـینِ گفت نــرگس و گـلبرگ و لاله مـی‌شکفت
تـــابِ رو و چشـــمِ پـــر انـــوارِ او مـــی‌گواهـــی داد بـــر گـــفتارِ او
گفت جُـفتش الفراق ای خـوش خـصال گـفت نـه نـه الوصـال است الوصـال
گـفت جُـفت امشب غـریبی مـی‌روی از تـبار و خـویش غـایب مـی‌شوی
گـفت نـه نـه بـلکه امشب جانِ مـن مـی‌رسد خـود از غـریبی در وطـن
گـفت رویت راکـجا بـینیم مـا

گفت اندر حلقه‌ی خاصِ خدا　　حلقه‌ی خاصش به تو پیوسته است
گر نظر بالا کنی نه سوی پست　　اندر آن حلقه ز ربّ العالمین
نور می‌تابد چو در حلقه نگین　　گفت ویران گشت این خانه دریغ
گفت اندر مَه نگر مَنْگَر به میغ　　کرد ویران تا کند معمورتر
قومم انبُه بود و خانه مختصر

مولانا، زندگی را در مقابل زندگیِ بعد از مرگ، تنگ می‌داند، همچون کفشِ تنگی که هنگامی که از پا درمی آوریم، احساس راحتی و فَراخ می‌کنیم. زندگی این جهان را به رَحِم تشبیه می‌کند که هنگامی که جنین رشد می‌کند برایش تنگ و فشارنده است:

انبیا را تنگ آمد این جهان　　چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فر　　ظاهرش زفت و به معنی تنگ بر
گر نبودی تنگ این افغان ز چیست　　چون دو تا شد هر که در وی بیش زیست
یا که کفشِ تنگ پوشی ای غوی　　در بیابانِ فراخی می‌روی
آن فراخیِ بیابان تنگ گشت　　بر تو زندان آمد آن صحرا و دشت
هر که دید او مر تو را از دور گفت　　کاو در آن صحرا چو لاله‌ی تر شکفت
او نداند که تو همچون ظالمان　　از برون در گلشنی جان در فغان
خوابِ تو آن کفش بیرون کرده است　　که زمانی جانت آزاد از تن است
اولیا را خواب مُلک است ای فلان　　همچو آن اصحابِ کهف اندر جهان
خواب می‌بینند و آنجا خواب نه　　در عدم در می‌روند و باب نه
خانه‌ی تنگ و درون جان چنگ لُوک　　کرد ویران تا کند قصر ملوک
چنگ لوکم چون جَنین اندر رَحِم　　نُه مَهه گشتم شد این نُقلان مهم
گر نباشد دردِ زَه بر مادرم　　من در این زندان میان آذرم

مـادرِ طـبعم ز دردِ مـرگِ خـویش مـی‌کند ره تـا رهـد بـرّه ز مـیش
تـا چَـرَد آن بـرّه در صـحرای سبز هین رَحِم بگشا که گشت این برّه، گبر
دردِ زه گـر رنـج آبسـتان بُـوَد بـر جـنین اَشکسْـتنِ زنـدان بـود

از نظر مولانا، مرگ به ما کمک می‌کند که ناشناخته‌ها را بشناسیم:

غـفلتِ تـن بـود چـون تـن روح شـد بـیند او اسـرار را بـی هـیچ بُـد
چـون دُوُم بـار آدمـیزاده بـزاد پـایِ خـود بـر فَـرْقِ عـلّتها نـهاد
عـلّتِ اُولی نـباشد دیـنِ او عـلّت جـزوی نـدارد کـینِ او
مـی‌پرد چـون آفـتاب انـدر افـق با عروسِ صدق و صورت چـون تُـتُق
بـلکه بـیرون از افـق وز چـرخـها بـی مکـان بـاشد چـو ارواح و نُـهی

اما برای کسی که زندگی پس از مرگ را تجربه نکرده، باور اینکه با خاموش شدن این زندگی، زندگی دیگری روشن می‌شود، و با بسته شدن این نگاه، نگاه وسیع‌تری ایجاد می‌شود، غیر ممکن است. گر چه در کلام، خود را به این ایده معتقد بدانیم، این اعتقاد در واکنش ما نسبت به مرگ تأثیر نمی‌گذارد و ما از مرگ می‌ترسیم و گریزانیم:

یـا عَـدَم دیـده‌ست غـیرِ این جهان در عـدم نـادیده او حشـری نـهان
چـون جـنین کش مـی‌کَشَد بیرون کَـرَم مـی‌گریزد او سـپس سـوی شکـم
لطـف رویش سـوی مـصدر مـی‌کند او مـقر در پشتِ مـادر مـی‌کُند
کـه اگـر بـیرون فـتم زیـن شـهر و کـام ای عـجب بـینم بـه دیـده ایـن مُقام
یـا دری بـودی در آن شـهر وَخـم کـه نـظاره کـردمی انـدر رَحِـم
یـا چـو چشـمه‌ی سوزنی را هـم بُدی کـه ز بـیرونم رَحِـم دیـده شـدی

و هرگاه مرگ به سراغمان بیاید از او مهلت می‌خواهیم آنچنان که قرآن می‌گوید:

«حَتّی اِذا جاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعونی لَعَلِّیَ أَعمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ» (مؤمنون/۹۹) «و هنگامی که مرگ یکی از آنها فرا می‌رسد، می‌گوید خدایا، مرا بازگردان تا کارهای شایسته‌ای که واگذاشته بودم انجام دهم.»

مهلتی می‌خواهی از وی درگریز — گر پذیرد شد وگر نه گفت خیز
جُستنِ مُهلت دوا و چاره‌ها — که زنی بر خِرقه‌ی تن پاره‌ها
عاقبت آید صباحی خشم وار — چند باشد مهلت آخر شرم دار

گر چه اغلب نظر سنجی‌ها نشان می‌دهد که بیشتر مردم، خود را به زندگی پس از مرگ معتقد می‌دانند، اما همه می‌بینیم که ترس از مرگ، پدیده‌ای عالمگیر است.

شاید فکر کنید، افراد زیادی که خودکشی می‌کنند از مرگ نمی‌ترسند و مسأله خود را با مرگ حل کرده‌اند، اما چنین نیست. اغلب، خودکشی هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد با زندگی مشکل جدی دارد. در واقع او به سمت مرگ پیشروی نمی‌کند، بلکه او از زندگی می‌گریزد. افرادی که خودکشی می‌کنند، در زندگی به نوعی به بُن بست رسیده‌اند، یعنی خود را درگیر مشکلاتی می‌بینند که برایشان دردناک و غیر قابل تحمّل است و راه حلی نیز برای آن نمی‌یابند. بنابراین، این افراد از دیگران شجاع‌تر نیستند، بلکه اغلب ترسوترند! وقتی شرایط آنان را مرور می‌کنیم، می‌بینیم راه حل هایی نیز برای مشکل آنان وجود داشته ولی یا این افراد، آنقدر ناتوان و فاقد قدرت مسأله گشایی و خلاقیت بوده‌اند که نتوانسته‌اند این راه حل‌ها را ببینند و یا راه حل‌ها

نیاز به زحمت و شهامت داشته که آنها حاضر نبوده‌اند این هزینه را بپردازند. اغلب اقدام کنندگان به خودکشی، در لحظه‌های بحرانی که تفکّرمان «قفل می‌کند» یا لحظه‌های عصبی که هیجانات تفکّر را پس می‌زنند و بطور کاملاً تکانشی اقدام به خودکشی می‌کنند یا تحت تأثیر الکل یا مواد مخدّر به این اقدام دست می‌زنند. این شواهد نشان می‌دهد که حتی گروهی که عملاً به سمت مرگ حرکت می‌کنند، مرگ را انتخاب نکرده‌اند، بلکه از زندگی گریخته‌اند!

افراد زیادی سعی کرده‌اند با توصیف زیبایی از زندگی بعد از مرگ، ترس انسانها را از مرگ از بین ببرند، ولی هیچکدام ما نمی‌توانیم توصیف‌هایی راکه تجربه نکرده‌ایم را عمیقاً باور کنیم. وقتی صحبت از باور عمیق می‌کنم، منظورم باوری است که بر رفتار و احساسات ما اثر بگذارد.

در اینجا دلایل مختلف ترس از مرگ را برمی‌شماریم:

۱- ترس از تنبیه:

در اغلب مذاهب دنیا، زندگی پس از مرگ را زمانِ رسیدگی و قضاوت راجع به این زندگی توصیف کرده‌اند. در این توصیف‌ها، زندگی پس از مرگ با دادگاهی شروع می‌شود که به جزئیات رفتارهای انسان رسیدگی می‌کند و هیچ چیز را نادیده نمی‌گذارد و سپس حاصل این قضاوت، شرایط زندگی پس از مرگ ما را رقم می‌زند و چه بسا حاصل این قضاوت منجر به این شود که یک عذاب و رنج ابدی دامنگیر گردد، پس چرا نترسم؟

چنین ترسی، ناشی از یک احساس عمیق نارضایتی از خویشتن است. من در عمق وجودم از آنچه هستم و آنچه می‌کنم نارضایتی دارم، خودم را نمی‌توانم تأیید کنم، در مورد خودم قضاوت مثبتی ندارم، ولی در عین حال آنچنان با عذر و بهانه و حتی با افراط در تمجید از خودم این نارضایتی را پنهان

می‌کنم که زحمت تغییر را به خود ندهم. چرا که اغلب برای تغییر رفتارم باید چیزهایی را بپردازم و شرایطی را از دست بدهم. در واقع، رفتار فعلی من برایم منافعی در پی دارد که از دست دادن آنها را نمی‌پذیرم. پس به جای تغییر خودم، به عذر و بهانه متوسل می‌شوم، دیگران را مسؤول و مقصّر قلمداد می‌کنم و حتی برای فریفتن خود و دیگران، خود را حق به جانب و حتی برتر از سایرین می‌نمایم. اما تصوّر اینکه در دنیای پس از مرگ پرده‌ها کنار روند، ماسک‌ها فرو افتند و من در مقابل کارنامه‌ی عریان خود قرار گیرم، مرا وحشتزده می‌کند.

قرآن مجید در مقابل کسانی که خود را برتر از انسانهای دیگر می‌دانند، این آزمون را مطرح می‌کند که آیا حاضر به مرگ هستید؟ اینجاست که ابزار ما برای فریب خود و دیگران بی اثر می‌شود:

«اِنْ زَعَمْتُم أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلهِ مِنْ دُونِ النّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُم صٰادِقينَ، وَ لٰا يَتَمَنَّوْنَهُ اَبداً بِمٰا قَدَّمَتْ أَيْديهِمْ» (جمعه/۶ و ۷) «اگر باور دارید که شما از سایر مردم به خدا نزدیکترید، اگر راست می‌گویید، مرگ را طلب کنید. هرگز چنین نخواهید کرد چرا که می‌دانید که از پیش چه ساخته‌اید».

مرگ، ابزار و محک مناسبی است برای سنجیدن باورها و ادّعاهای انسانها.

شاید به همین دلیل است که «سهراب سپهری» می‌گوید:

«و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می‌گشت»

مرگ، بسیاری از ادّعاهای پر فریب ما را در هم می‌ریزد:

ادّعای قدرت: هنگامی که خود را برتر و قدرتمندتر از دیگران می‌بینیم گاهی می‌پنداریم که بر همه چیز تسلّط داریم. سرزمین کوچکی را که نه تنها در افق «اَبَر کهکشان‌ها» که حتی در روی زمینِ کوچکِ ما هم، جزء بسیار

ناچیزی است را در اختیار گرفته‌ایم و آنگاه به خود باورانده‌ایم که همه چیز تحت تسلط من است! آنان آنقدر این ماسکِ قدرت را به دیگران نشان می‌دهند که خود نیز آن را باور می‌کنند:

آن شغالی رفت اندر خُمّ رنگ — اندر آن خم کرد یک ساعت درنگ
پس برآمد پوستش رنگین شده — که منم طاووس علیّین شده
پشم رنگین رونقِ خوش یافته — آفتاب آن رنگها برتافته
دید خود را سبز و سرخ و فور و زرد — خویشتن را بر شغالان عرضه کرد
جمله گفتند ای شغالک حال چیست — کی ترا در سر نشاط مُلتوی است
از نشاط از ما کرانه کرده‌ای — این تکبر از کجا آورده‌ای
یک شغالی پیش او شد کای فلان — شَید کردی یا شدی از خوشدلان
شَید کردی تا به منبر برجهی — تا ز لاف این خلق را حسرت دهی

قرآن کریم با توجه دادن به مرگ، این فریب قدرت را درهم می‌شکند:
«أَيْنَما تَكوُنُوا يُدْرِكْكُمُ المَوْتَ وَ لَوْ كُنْتُمْ فی بروجٍ مُشَيَّدَة» (آل عمران /۷۸)
«هر کجا باشید، مرگ شما را در می‌یابد، حتی اگر در برج و باروهای محکم روید»

این واقعیت که فرار از مرگ، ناممکن است را مولانا در حکایت شیرینی می‌آورد:

زاد مردی چاشتگاهی در رسید — در سرا عدل سلیمان در دوید
رویش از غم زرد و هر دو لب کبود — پس سلیمان گفت ای خواجه چه بود
گفت عزرائیل در من این چنین — یک نظر انداخت پر از خشم و کین
گفت هین اکنون چه می‌خواهی بخواه — گفت فرما باد را ای جان پناه

تا مرا زینجا به هندُستان بَرَد بوکه بنده کآن طرف شد جان بَرَد
باد را فرمود تا او را شتاب بُرد سوی قعر هندستان بر آب
روز دیگر وقت دیوان و لقا پس سلیمان گفت عزرائیل را
کآن مسلمان را به خشم از بهر آن بنگریدی تا شد آواره ز خان
گفت من از خشم کی کردم نظر از تعجّب دیدمش در ره گذر
که مرا فرمود حق که امروز هان جان او را تو به هندستان ستان
از عجب گفتم گر او را صد پَر است او به هندستان شدن دور اندر است
تو همه کار جهان را همچنین کن قیاس و چشم بگشا و ببین
از که بگریزیم از خود ای محال از که بزباییم از حقّ ای وبال

ادّعای بیچارگی: نقطه‌ی مقابل انسانهایی که با ادّعای قدرت، ضعف‌ها و ناتوانی‌های خود را می‌پوشانند، کسانی هستند که در حالیکه زندگی، انتخاب‌های متعدّدی را پیش رویشان گذاشته، به بهانه‌ی اینکه هیچ کاری از دست‌شان برنمی آید و همه راهها بسته است، بهانه می‌آورند تا خود را از تلاش و سختی کشیدن معاف کنند. آنها همیشه در حال نِق زدن و گلایه کردن از زندگی و روزگار هستند، در حالیکه این ناله‌ها، عذر و بهانه‌ای است برای اینکه از مسؤولیت و بار انتخابِ خود بگریزند. مرگ، برای شکستن فریب این انسان‌ها نیز ابزار مناسبی است.

«واسوانی»[1] می‌نویسد:

«چند سال پیش زنی نزد من آمد که به بیماری سختی مبتلا بود و اقوامش نیز او را ترک کرده بودند. در حالیکه اشک در چشم داشت، حکایت زندگی غم انگیزش را برایم نقل کرد و گفت: «بهتر نبود می‌مردم، من هیچ

1- Vaswani

آرزویی ندارم که به خاطر آن زندگی کنم.» به او گفتم: «مادر، آیا واقعاً دلت می‌خواهد بمیری؟» گفت: «بله، اگر مرگ به سراغم بیاید، با آغوش باز به استقبال آن می‌روم». برای آن که امتحانش کنم، پودر بی خطری را به او دادم و گفتم: «مادر، این پودر را بخور و اگر خدا بخواهد در عرض چند ساعت خواهی مرد و از تمامی رنجها و دردها رها خواهی شد.» فکر می‌کنید چه جواب داد؟ شاید تصوّر مرگ ناگهانی، او را وحشت‌زده کرد. زیرا به پودر دست نزد و فقط گفت: «کارهای مهم فراوانی است که الآن باید به آنها رسیدگی کنم. اجازه بدهید بروم و بعداً برگردم تا این پودر را بگیرم.» «او تا امروز برنگشته است.»

با این تعبیر، ترس بسیاری از انسان‌ها از مرگ، ترس از خودشان است.

ترس از افتادن پرده‌ها و شکستن ماسک‌ها، پاره شدن نقاب‌ها، آنگاه مواجه شدن با خود در آینه‌ای صاف و بی لک. حضور دائمی مرگ در زندگی ما، بهترین ابزار است تا خود را در آینه ببینیم و بی پرده از خود بپرسیم آیا از آنکه هستم، از آنچه می‌کنم راضی هستم یا نه؟ و اگر نه، چه چیزی را در خودم یا در زندگیم باید تغییر دهم؟

«نادر ابراهیمی» در قصّه‌ی زیبای «کارِ مرگ»، داستان مسافری را می‌آورد که به سرزمینی ناشناخته سفر می‌کند که مراسم ویژه‌ای دارند به نام «کارِ مرگ»:

«- ما در اینجا مراسمی داریم که انجام آن به عهده‌ی همه‌ی مردم است، بدون استثناء. هیچ شناسنامه‌ای، تا «کارِ مرگ» در آن ثبت نشود اعتبار ندارد. در این مراسم، آنها که داوطلب کار مرگی هستند، تمام مراسم یک مرگ واقعی را قبول می‌کنند و تحمل، از آغاز تا انجام.

- انجام؟

- بله... تا زمانی که سنگ بر گور آنها نهاده شود و تاریکی مطلق. مسلّط. آنکس که کار مرگی می‌کند، زمانی کوتاه در دل خاک، زیر سنگ می‌ماند. سپس سنگ برداشته می‌شود و مراسم تمام.

- و چه خاصیت از این مراسم زشت و نامطبوع؟

- زشت و نامطبوع برای آنکس که آن را زشت و نامطبوع می‌پندارد - نه برای ما.

- و چه خاصیّت؟

- خاصیّتش بیشتر حسّ کردنی است تا بیان کردنی؛ امّا به اختصار می‌توانم بگویم: «ایجادِ حسّ مرگ.»

- و چه خاصیّت از ایجاد حسّ مرگ؟

- در میهن ما می‌گویند: «انسانِ مرگ آشنا، بی نیاز از تباه کردن روح است»، حسِّ مرگ، مفهوم زندگی را تغییر می‌دهد، تجربه شده است.»

تا زمانی که حاضر نباشیم آنچه در درون با «قوانین درونی» و «شرافت شخصی» ما تعارض دارد، تغییر دهیم، از منافعی که با زیر پا نهادن «احساس ارزشمندی» کسب می‌کنیم، چشم بپوشیم و خطاهایی راکه در حقّ خودمان یا دیگران مرتکب شده‌ایم را جبران کنیم، ترس از مرگ وجود خواهد داشت. این ترس کمک می‌کند تا زندگی بهتری داشته باشیم.

۲- میل به جاودانگی

گروهی معتقدند که علّت ترس انسان از مرگ، میل او بـه جـاودانگـی است.

آنها اعتقاد دارند که این میل همچون یک غریزه در انسان بطور طبیعی وجود دارد و حتّی بر این مبنا می‌گویند، چون هر غریزه‌ی ما پاسخی در دنیای

بیرون دارد (همچون تشنگی که در بیرون آب را می‌یابد و گرسنگی که غذا را می‌یابد و میل جنسی که شریک جنسی را پیدا می‌کند) پس میل به جاودانگی دلیل بر این است که انسان جاودانه است.

اما بر خلاف نظر این انسانها، رفتار انسان در اغلب مسائل با میل به جاودانگی تعارض پیدا می‌کند. چگونه؟ میل به جاودانگی یعنی میل به سکون، تمایل به ثبات و میل به تکرار. آیا انسان به قول فروید «وسواس به تکرار»[1] دارد؟

مطالعه‌ی رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد که انسان‌ها از تکرار دلزده می‌شوند. بهترین غذا اگر بمدت یک هفته به ما داده شود، دیگر از آن لذّت نخواهیم برد. زیبایی جنگل را کسی که همیشه در جنگل زندگی می‌کند، نخواهد دید و پرواز برای کسی که شغلش هوانوردی است، لذّت خود را از دست می‌دهد!

اما از سویی نیز می‌بینیم که برخی از رفتارها را انسان‌ها با اشتیاق بارها و بارها تکرار می‌کنند. مثلاً کودکی بارها یک فیلم کارتونی را می‌بیند و خسته نمی‌شود. یک الکلی هر روز به نوشیدن الکل روی می‌آورد و یک انسان حریص، شبانه روز به کسب ثروت مشغول است و خسته نمی‌شود. چه چیزی باعث می‌شود ما بارها یک رفتار را تکرار کنیم؟ عدم یکنواختی! بر خلاف آنچه مشاهده می‌شود، رفتار یک الکلی یک «جستجویِ یکنواختی» نیست. بعد از چند ساعت سطح الکل در بدن او پایین می‌آید، و او دچار اضطراب، بی قراری، ترس و علائم ناخوشایند جسمانی می‌شود، او الکل می‌نوشد و به احساس آرامش، راحتی و لذّت برمی‌گردد، اما مدتی بعد

1- Repetition Compulsion

دوباره احساس ناخوشایند برمی‌گردد و او باز به الکل برمی‌گردد.

بنابراین آنچه باعث تکرار رفتار او می‌شود بی ثباتی احساس خوشایند «نشئه»[1] در اوست. اگر «نشئه‌ی» او ثبات پیدا می‌کرد، پس از مدتی از آن دلزده می‌شد و آن را رها می‌کرد! فردی که دچار حرصِ ثروت است در اندرون خود دچار وحشت از فقر و بیچارگی است یا نگران از دست دادن قدرت، اهمیت و احترام خویش است. لحظه‌ای که پول بدست می‌آورد، تأییدی می‌گیرد بر دارایی یا ارزشمندی خود و خشنود می‌گردد، اما این خشنودی طول عمر کوتاهی دارد و به سرعت ترس یا احساس بی‌ارزشی برمی‌گردد، چرا که این ترس از درون برمی‌خیزد و عوامل بیرونی فقط بطور موقّتی آن را تسکین می‌دهند. چنان که وقتی در درون بخاری، آتش روشن است، شما می‌توانید بدنه‌ی بخاری را چند لحظه‌ای با مالیدن دستمالی که با آب یخ خیس شده، کاهش دهید، ولی به سرعت بدنه‌ی بخاری به حرارت قبلی می‌رسد، چرا که منشاء حرارت فعّال است.

کودکی که یک فیلم را بارها می‌بیند نیز در همین منطق می‌گنجد. او یک دنیای رؤیایی و جذّاب را تجربه می‌کند و با به پایان رسیدن قصّه یا فیلم، به دنیایی برمی‌گردد که جذّابیّت کمتری دارد. بنابراین بارها و بارها تماشای فیلم را تکرار می‌کند. اگر جای او با قهرمان قصّه عوض شد و بطور یکنواخت آن قصّه را در زندگی روزمرّه تجربه کند، به سرعت دلزده می‌شود. بنابراین انسان، نه تنها میل به ثبات و یکنواختی ندارد که دچار «تنوّع‌طلبی»[2] است. همان انگیزه است که باعث می‌شود ما لباس‌های متنوّع بپوشیم، غذاهای متنوّع بخوریم، اتومبیل خود را عوض کنیم، دکوراسیون منزل و محیط کارمان

1- Euphoria

2- novelly seeking

را تغییر دهیم و به سفر برویم. اغلب، زمانی که رفتار با ثبات و پایداری[1] نیز از یک انسان می‌بینیم برای جستجوی یک تنوّع است! مثلاً دانشجویی که هر روز سر کلاس حاضر می‌شود و یا در کتابخانه مطالعه می‌کند، از این کار یکنواخت لذّت نمی‌برد، بلکه او در جستجوی شرایط جدیدی است که با تحصیل و فارغ التحصیلی از دانشگاه می‌تواند به آن دست یابد. کارمندی که هر روز بطور یکنواخت کار می‌کند ممکن است به درآمدی که این کار برای او دارد چشم داشته باشد، درآمدی که کمک می‌کند تا زندگی بهتری داشته باشد، یا ممکن است در پی افتخاری باشد که با یک عمر کار صادقانه دریافت می‌کند، افتخاری که در حال حاضر وجود ندارد. او در تکرار به دنبال تازگی است!

با این توصیف، هنگامی که به تکرار یک الگو علاقمندیم، اغلب دلیل آن این است که هنوز بازی را تمام نکرده‌ایم. گرچه ظاهراً زندگی می‌کنیم، اما اغلب بسیاری از چیزها را از خود دریغ داشته‌ایم، چیزهایی که به آنها سخت علاقمند هستیم.

بنابراین میل به جاودانگی ناشی از این است که هنوز تجربه‌های ناتمامی داریم که امیدواریم در فرصتی در آینده آنها را تمام کنیم و بنا به تعبیر قرآن هنگامی که فرصت می‌خواهیم، فرصت را برای انجام کارهایی که جا گذاشته‌ایم، طلب می‌کنیم و نه برای تکرار الگوی قبل.

حضور دائمی مرگ در زندگی ما ضروری است تا رؤیاهای‌مان را جدّی بگیریم و کارهای‌مان را به آینده حواله نکنیم.

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق   نیست فردا گفتن از شرط طریق

1- Consistency

بنابراین بسیاری از راهنمایان موفقیت و خوشبختی همچون «برایان تریسی»، «لئوبوسکالیا»[1]، «جورج واینبرگ» و دیگران در سمینارها و کتابهای خود این سؤال را مطرح می‌کنند که اگر مطمئن بودید فقط یکسال دیگر عمر می‌کنید، این یکسال را به چه کارهایی می‌گذرانديد؟

«برایان تریسی» می‌گوید: موفق‌ترین آدمها - چه از نظر احساس درونی سلامت و رضایت و چه از نظر موفقیت شغلی و مالی -کسانی هستند که در جواب به این سؤال می‌گویند، همان کارهایی را که اکنون انجام می‌دهم ادامه می‌دادم!

این آدمها، با رؤیاهای خویش زندگی می‌کنند. کاری را برای فردا باقی نگذاشته‌اند و در جایی قرار گرفته‌اند که «افسانه‌ی شخصی‌شان» می‌گوید. «افسانه‌ی شخصی» چیست؟ آنچنان که «پائولو کوئیلو» می‌گوید:

«چیزی است که همواره آرزوی انجامش را داری. همه‌ی آدمها، در آغاز جوانی می‌دانند افسانه‌ی شخصی‌شان چیست. در آن دوره زندگی، همه چیز روشن است، همه چیز ممکن است، و آدم از رؤیا و آرزوی آنچه که دوست دارد در زندگی انجام دهد، نمی‌ترسد. با این وجود، با گذشت زمان، نیرویی مرموز تلاش خود را برای اثبات آن که تحقق بخشیدن به افسانه‌ی شخصی غیر ممکن است، آغاز می‌کند. نیروهایی هستند که ویرانگر می‌نمایند، اما در حقیقت چگونگی تحقق بخشیدن به افسانه‌ی شخصی مان را به ما می‌آموزند. نیروهایی هستند که روح و اراده‌ی ما را آماده می‌کنند. چون در این سیاره یک حقیقت بزرگ وجود دارد: هر که باشی و هر کار کنی، هنگامی که چیزی را از

1- Boskalia

ته دل طلب می‌کنی، از این روست که این خواسته در روح جهان متولّد شده است. این مأموریت تو بر روی زمین است».

زندگی بدون یافتن و زیستن در این افسانه‌ی شخصی، برای ما بی‌معنی می‌نماید، چنان که در هر سطحی از موفقیت اجتماعی باشیم، هر از چند گاهی پرسشی آزارمان می‌دهد که «خوب که چه؟ آخرش چه؟». این پرسش، ویژگی بارز کسانی است که از زیستن در افسانه‌ی شخصی‌شان گریخته‌اند.

حضور دائمی مرگ در زندگی است که ما را از به تأخیر انداختن افسانه‌ی شخصی‌مان بازمی دارد و وقتی مرگ را فراموش می‌کنیم، زندگی را فراموش می‌کنیم.

آنان که «تجربه‌ی نزدیک به مرگ»[1] را داشته‌اند، زندگی‌شان دگرگون شده است.

این تجربه باعث نشده که آنان زندگی را بی‌ارزش بدانند و زاهدانه زندگی کنند، بلکه برعکس، این تجربه موجب شده که آنان مشتاقانه و با تمام وجود زندگی کنند تا چیزی را از زندگی «جا نگذارند». آنچنان که «خیام» می‌گوید:

از جمله‌ی رفتگان این راه دراز — باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
هان بر سر این دو راهی از روی نیاز — چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

«ریچارد باخ»[2] می‌نویسد:

«هنگامی که برادرم، بابی، مُرد فریاد می‌زدم: بابی، خواهش می‌کنم، خواهش می‌کنم بابی، مرا اینجا تنها نگذار، تو قول دادی که راه را به من نشان

1- near death experience
2- Richard Bakh

بدهی! تو قول دادی! نرو! نمیدانم که چگونه بدون برادرم زندگی کنم! فهمیدم که گریه، هیچ فایده‌ای ندارد. احساسات، چیزی را عوض نمی‌کند. دانستن، مهم است، من باید خیلی چیزها یاد بگیرم. کلمه‌ی مرگ را در فرهنگ لغت نگاه کردم: تعریف‌های کتابی و مشخص. دائرة المعارف را مطالعه کردم، جوابی نیافتم. با خود فکر کردم چقدر بابی آرام بود، هیچ واهمه‌ای نداشت. انگار تصمیم گرفته بود که با چشمانِ باز، درون مرگ قدم بگذارد. گویی برای امتحانی آموزش دیده بود. وقتی آزمایش فرا رسید، وقتی در باز شد، شانه هایش را بالا گرفت و سر بلند به درون قدم گذاشت و به پشت سر نگاه کرد. با خود گفتم آفرین برادر، از این که راه را به من نشان دادی متشکرم. ولی بابی، تو یک چیز دیگر را می‌دانی؟ من ناگهان تغییر کرده‌ام، ناگهان یک پدر سوخته‌ی پر مدعا شده‌ام و نفرین بر من، اگر بخواهم قبل از این که بدانم چرا به دنیا آمده‌ام از دنیا بروم»

حضور دائمی مرگ باعث می‌شود که ما در زندگی بدنبال «معنا» بگردیم.

«اوشو» می‌گوید:

«بودا روی مرگ تمرکز دارد و می‌گوید که عمیقاً روی مرگ مراقبه کن. در درون مرگ حرکت کن و تمام واقعیت آن را بشناس. بودا، روی مرگ تمرکز دارد. زیرا می‌گوید، اگر بتوانم دریابم که مرگ چیست، فقط در آن صورت زندگی را درخواهم یافت و اگر قادر باشم هم مرگ و هم زندگی را بشناسم، امکانی وجود دارد که بتوانم به فراسوی هر دو بروم و چیزی را بشناسم که ورای مرگ و زندگی، فراسوی هر دوست.

تانترا می‌گوید، اگر بتوانی به مرگ بیندیشی، زندگی تو معنا، شکل و اهمیت دیگری خواهد یافت. ذهنت شروع به تفکر در ابعاد تازه‌ای می‌کند که

بدون مرگ، دشوار یا حتّی نـاممکن است. لحـظه‌ای کـه احسـاس کـنی ایـن زندگی به مـرگ خـتم خـواهـد شـد، مـرگ بـرایت یک قـطعیت مـی‌گردد و نمی‌توانی به این زندگی بچسبی، ذهن شروع می‌کند به حرکت به سوی ماورا. اگر فقط به همین زندگی فکر کنی، ذهنت به بیرون حرکت خواهد کرد، نزد اشیاء بیرونی خواهد رفت. اگر شروع کنی که ببینی مرگ در همه جـا پـنهان است، آنوقت نمی‌توانی به اشیاء چنگ بزنی. ذهنت شروع می‌کند به رفتن به درون».

و رفتن به درون یعنی جستجوی رؤیاها، زندگی در افسانه‌ی شخصی و یافتن مأموریت من در زمین.

اینچنین است که حضور دائمی مرگ در زندگی ما مـثل نـفس کشـیدن ضروری است. بدون نفس کشیدن، جسم ما می‌میرد و بدون حضور مرگ روح ما تباه می‌شود.

و «سهراب سپهری» چه زیبا می‌سراید:

و نترسیم از مرگ
مرگ، پایان کبوتر نیست
مرگ، وارونه‌ی یک زنجره نیست
مرگ، در ذهن اقاقی جاری است
مرگ، در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد
مرگ، در ذات شب دهکده از صبح سخن می‌گوید
مرگ، با خوشه‌ی انگور می‌آید به دهان
مرگ، در حنجره‌ی سرخ-گلو می‌خواند
مرگ، مسؤول قشنگی پر شاپرک است

مرگ، گاهی ریحان می‌چیند

مرگ، گاهی ودکا می‌نوشد

گاه در سایه نشسته است، به ما نگرد

و همه می‌دانیم

ریه‌های لذّت، پر اکسیژن مرگ است.

۳- ترس از ناشناخته‌ها

«بیکن»[1] گفته است: «مردم از مرگ می‌ترسند، درست همان گونه که بچه‌ها از تاریکی». ما در واقع از ناشناخته‌ها می‌ترسیم. نمی‌دانیم که در لحظه‌ی مرگ چه اتفاقی می‌افتد. هیچ توصیفی نمی‌تواند ما را مطمئن کند. همانطور که به کسی که در تاریکی ایستاده و وحشت کرده است هر چه بگوییم اینجا چیز خطرناکی نیست آرام نمی‌گیرد، و او تا نبیند باور نمی‌کند.

ترس از ناشناخته‌ها یک میراث ژنتیک است. نیاکان ما، هنگامی که در کوه و جنگل زندگی می‌کردند، لازم بود در قلمروهای ناشناخته، با ترس و احتیاط گام بردارند تا آسیب نبینند. بنابراین این ترس، هدیه‌ای است برای کمک به بقا. اما اگر این ترس، محرّک اصلی ما در زندگی باشد، به جستجوی قلمروهای جدید نمی‌رویم. «حیات» ادامه می‌یابد اما «تکامل» پیدا نمی‌کنند. بنابراین در سناریوی هستی تعادلی بین «اجتناب از خطر»[2] و «ماجراجویی»[3] ایجاد شده است. در هر «گونه»[4] از موجودات، گروهی از آنها هستند که میل به «اجتناب از خطر» در آنها بالاتر است و گروهی دیگر نیز تمایل بالاتری برای «ماجراجویی» دارند. «مأموریت» یک گروه ماندن است، برای حفظ

1- Bacon
2- harm avoidance
3- novelty seeking
4- Species

بقای «گونه» و «مأموریت» یک گروه، رفتن است، برای تکامل گونه.

به این لحاظ هستی، افسانه‌های شخصی متفاوتی در درون ما نهاده است.

«شهید چمران» می‌گفت:

«عجب دردی است! از یکسو باید برویم تا شهیدِ فردا شویم و از سویی باید بمانیم تا فردا، شهید نشود!»

«هستی» این مسأله را حل کرده است. «ترس از ناشناخته» گروهی را به «ثبات» وا می‌دارد و «رؤیای اکتشاف» گروهی را «حرکت» می‌دهد. اینچنین است که هستی با آرامش و طمأنینه قدم برمی‌دارد و پیش می‌رود. این یعنی «تکامل».[1] آیا این بدان معناست که هستی ناقص است و نیاز به کامل شدن دارد؟

خیر، هستی از یک «کمال»[2] به «کمال دیگر» حرکت می‌کند و باور اینکه «کمال» متعدّد است نیاز به «تفکر تائویی» دارد.

اما کسی که «هستی» را خوب بشناسد، نیک می‌داند که آنچه که ما زندگیش می‌نامیم، همانقدر ناشناخته و غیر قابل پیش بینی است که مرگ.

شناخت حقیقی زندگی موجب می‌شود که مرگ و زندگی دو چیز مخالف یا حتی متفاوت جلوه نکنند بلکه امتداد و ادامه‌ی یکدیگر باشند، آنچنان که «جبران خلیل جبران» می‌گوید:

«اگر به راستی می‌خواهید روح مرگ را ببینید،
دروازه‌ی دل خود را به روی زندگی باز کنید،
زیرا که زندگی و مرگ یک چیزند،
چنان که رودخانه و دریا هم یک چیزند.

1- evolution
2- Perfection

زندگی، و هر آنچه زنده است، در مِه نطفه می‌بندد، نه در بلور
و کیست که نداند که بلور همان مِهِ خشکیده است؟

آنچه ضعیف‌ترین و متحیّرترین عنصر وجودِ شما به نظر می‌آید،
قوی‌ترین و مصمّم‌ترین عنصر است.
مگر همان نَفَسِ شما نیست که استخوان‌هاتان را سخت کرده و بر پا داشته است؟
و مگر همان رؤیا، که در یادِ هیچکدامِ شما نمانده است، نبوده
که شهرِ شما را، و هر چه را در آن است، ساخته است؟»

کسی که مرگ و زندگی را یک چیز می‌داند از مرگ نمی‌هراسد، زیرا که زندگی نیز به اندازه‌ی مرگ اسرارآمیز و ناشناخته است، اما به سوی مرگ نیز شتاب نمی‌کند چرا که مرگ چیز دیگری نیست! این پیوستگی «زندگی» و «مرگ» به زیبایی خارق العاده‌ای در فیلم سینمایی «دیگران»[1] تصویر شده است.

مولانا، این پیوستگی را به زیبایی در وصف «امیرالمؤمنین (ع)» می‌آورد. از یک سو، در نبرد، امیرالمؤمنین خود را کاملاً رها و بی هراس پیش می‌افکند، چنان که خود را شمشیری می‌داند که در دست «آفتاب» است و او به هر سو بخواهد حرکتش می‌دهد و در حکایت دیگری، هنگامی که طعنه

1- The Others

زننده‌ای به او می‌گوید اگر یقین داری و از مرگ نمی‌ترسی خود را از بام بیفکن امتناع می‌کند:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم | بنده‌ی حقّم نه مأمور تنم
شیرِ حقّم نیستم شیر هوا | فعل من بر دین من باشد گوا
مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَم در حِراب | من چو تیغم و آن زننده آفتاب
رخت خود را من ز رَه برداشتم | غیر حق را من عدم انگاشتم
سایه‌ای‌ام کدخدایم آفتاب | حاجبم من، نیستم او را حجاب
من چوتیغم پُر گهرهای وصال | زنده گردانم نه کُشته در قتال

* * *

مرتضی را گفت روزی یک عنود | کاو ز تعظیم خدا آگه نمود
بر سرِ بامی و قصری بس بلند | حفظِ حق را واقفی‌ای هوشمند
گفت آری او حفیظ است و غَنی | هستی ما را ز طِفلی و مَنی
گفت خود را اندر افکن هین ز بام | اعتمادی کُن به حفظِ حق تمام
تا یقین گردد مرا ایقان تو | و اعتقادِ خوب با برهانِ تو
پس امیرش گفت خامُش کن برو | تا نگردد جانت زین جرأت گِرو
کی رسد مر بنده را که با خدا | آزمایش پیش آرد ز ابتلا
بنده را کی زَهْره باشد کز فُضول | امتحانِ حق کند ای گیجِ گُول
آن خدا را می‌رسد کاو امتحان | پیش آرد هر دمی با بندگان
تا به ما، ما را نماید آشکار | که چه داریم از عقیده در سِرار

مطلب دیگری که لازم است به آن اشاره کنم، برخورد هر یک از ما با ناشناخته‌هاست. هر یک از ما راجع به ناشناخته‌ها، آنچنان قضاوت می‌کنیم که راجع به «اجزای ناشناخته‌ی وجود خودمان». به بیان دیگر توصیف ما از

یک پدیده‌ی ناشناخته، بخش‌های پنهانِ زندگی ما را فاش می‌سازد.

به همین دلیل، روانشناسان برای پرده برداشتن از بخش‌های زندگی مراجعانشان، «تست‌های فرافکن»[1] انجام می‌دهند، مثلاً در تست «روشاخ»[2]، لکه‌های مبهم جوهر را به مراجع نشان می‌دهند واز او می‌خواهند که بگوید در آن تصویر چه می‌بیند. فردی که سرشار از ترس است، چیزی وحشتناک را در لکه می‌بیند و کسی که در رؤیای پرواز است پرنده‌ای را!

به نظر من، برداشتی که هر کدام از ما درباره‌ی مرگ داریم، به نوعی پرده از احساس پنهانی ما راجع به زندگی‌مان برمی‌دارد. کسی که به هنگام فکر کردن به مرگ، تنگی قبر را بسیار به یاد می‌آورد، احساس ضِیق و فشار و تنگی در زندگی‌اش دارد، کسی که تنهایی قبر را به خاطر می‌آورد، در زندگی دچار احساس تنهایی است!

مولانا، این مفهوم را نیز در حکایتی شیرین مورد اشاره قرار می‌دهد:

کودکی در پیش تابوت پدر — زار می‌نالید و بر می‌کوفت سر
کای پدر آخر کجایت می‌برند — تا تو را در زیر خاکی بفشرند
می‌برندت خانه‌ی تنگ و زحیر — نی در او قالی و نه در وی حصیر
نی چراغی در شب و نه روز نان — نی در او بوی طعام و نی نشان
نی در معمور نی در بام راه — نی یکی همسایه کاو باشد پناه
چشم تو که بوسه‌گاه خلق بود — چون رود در خانه‌ی کور و کبود
خانه‌ای بی زینهار و جای تنگ — که در او نه روی می‌ماند نه رنگ
زین نسق اوصاف خانه می‌شمرد — وز دو دیده اشک خونین می‌فُشُرد
گفت جوحی با پدر ای ارجمند — والله این را خانه‌ی ما می‌برند

1- Projective tests
2- Rorschach Inkbots test

گفت جوحی را پدر ابله مشو گفت ای بابا نشانیها شنو
این نشانی‌ها که گفت او یک به یک خانه‌ی ما راست بی تردید و شک

به این ترتیب، حضور دائمی مرگ در زندگی ما، به ما کمک می‌کند که زندگی خود را ببینیم، به نوعی تصوّر ما از مرگ، آینه‌ای است که زندگی ما را - فاش و بی پرده - به ما نشان می‌دهد.

فراموش کردن مرگ باعث می‌شود زندگی را فراموش کنیم!

شاید زیباترین عبارت درباره‌ی مرگ این باشد که:

«چنان زندگی کن که گویی فردا خواهی مُرد و چنان زندگی کن که گویی هرگز نخواهی مُرد»

«تفکّر تائو» در این عبارت چقدر آشکار است!

و اکنون سه توصیفِ متفاوت را درباره‌ی جهانِ پس از مرگ بنگرید. توصیف هایی که هر کدام به نوعی معنای زندگی گوینده‌اش را بیان می‌کند.

«واسوانی» می‌نویسد:

«در دنیای اختری، استعدادهای خلّاق ما آزادانه شکوفا می‌شوند. فرد می‌تواند بطور طبیعی هر چه می‌خواهد از ماده‌ی اختری خلق کند زیرا این مادّه، سیال و ارتجاعی ست و بی درنگ به احساسات، افکار و خواست‌ها پاسخ می‌دهد. هر چه را که بیندیشید، خلق خواهد شد. بدینسان در دنیای بهشت هیچ بارانی نیست، اما اگر باران بخواهید فقط باید به آن فکر کنید و آنگاه باران خواهد بارید، اما فقط برای شما! فقط شما هستید که آن را احساس خواهید کرد. شخصی که کنار شماست آن را به هیچ وجه احساس نخواهد کرد، مگر آن که او هم باران بخواهد. شما آنچه آرزو کنید، بی‌درنگ در دنیای بهشت دریافت خواهید کرد. بنابراین در دنیای بهشت، حسادت، حرص و احساس «تو بیشتر از من داری» وجود ندارد زیرا لحظه‌ای که چیزی

بخواهیم، آنجا پدیدار می‌شود».

این مفهوم بسیار شبیه به مفهوم قرآنی است. مفهومی که در چندین آیه به آن اشاره می‌شود از جمله:

«وَ لَکُم فِیهٰا مَا تَشْتَهِی اَنْفُسَکُمْ وَ لَکُمْ فِیهٰا مٰا تَدَّعوُنَ» (فصّلت/۳۰)

«و برایتان آنجا هر چیزی است که بخواهید و بخوانید».

همین مفهوم را در فیلم سینمایی «تماس»[1] به شکل استعاره‌ای تماشا می‌کنید.

توصیف دیگر، توصیف «پائولوکوئیلو» است:

«صحرا، مردان ما را می‌گیرد و همواره باز نمی‌گرداند. پس به این عادت کرده‌ایم. و آنها به هستی خود در ابرهای بی باران، در جانورانِ پنهان در میان صخره‌ها، در آبی که سخاوتمندانه از زمین برمی‌آید، ادامه می‌دهند. به بخشی از هر چیز تبدیل می‌شوند، به بخشی از روح جهان».

و سومین توصیف، آنچه «جبران خلیل جبران» نوشته است:

«فراموش مکنید که من به سوی شما بازمی گردم.»

تا چندی دیگر، خواهشِ من، بارِ دیگر خاک و غبار را از برای تنِ دیگر فراهم می‌آوَرَد.

تا چندی دیگر، دَمی بر بالِ باد می‌آسایم، و آنگاه زنی دیگر باز مرا خواهد زایید.»

شما کدام توصیف را «انتخاب» می‌کنید؟!

شاید هم، این سه توصیف، سه مرحله‌ی مختلف از یک سفر باشند همچون سه ایستگاه!

1- Contact

شاید هم، هر سه توصیف، تنها یک چیز را وصف می‌کنند، با سه نگاه!
به قول پائولوکوئیلو: «همه چیز تنها یک چیز است».

خَفض و رفع این زمین نوعی دگر — نیم‌سالی شوره، نیمی سبز و تر
خفض و رفع روزگار با کُرَب — نوع دیگر نیم روز و نیم شب
خفض و رفع این مزاج مُمتَزِج — گاه صحّت گاه رنجوری مُضِج
همچنین دان جمله احوال جهان — قحط و جدب و صلح و جنگ از افتتان
این جهان با این دو پَرّ اندر هواست — زین دو جانها موطِن خوف و رجاست
تا جهان لرزان بود مانند برگ — در شَمال و در سَموم بَعث و مرگ
تا خُم یک‌رنگی عیسای ما — بشکند نرخ خُم صد رنگ را
کآن جهان همچون نمکسار آمده‌ست — هر چه آنجا رفت بی تلوین شده ست
خاک را بین خلقِ رنگارنگ را — می‌کند یک‌رنگ اندر گورها
این نمکسار جسوم ظاهر است — خود نمکسار معانی دیگر است
آن نمکسار معانی معنوی ست — از ازل آن تا ابد اندر نَوی ست
این نوی را کهنگی ضدّش بود — آن نوی بی ضد و بی نِدّ و عدو

«بیت آخر اشعار فوق تفسیری است از آیه‌ی زیر:
«كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹)

سخن پایانی

«هر چیز در زمان درست اتّفاق می‌افتد»

مـدتی ایـن مـثنوی تأخـیر شـد — *مُهلتی بایست تا خون، شیر شد*
تـا نـزایـد بـخت تـو فـرزند نـو — *خون نگردد شیرِ شیرین خوش شنو*

دوران بارداری نزدیک به ۹ ماه به طول می‌انجامد، اما طول زمان زایمان بیش از ۹ ساعت نیست. هر ساعت از آن ۹ ماه برای شکل‌گیری محصولی که حاصل آمده ضروری بوده است و اگر جنین، قبل از آمادگی کامل، رَحِم را ترک کند قادر به حیات نخواهد بود.

آرزوی نوشتن کتابی راجع به مولانا و برای تقدیم بـه پیشگاهِ شـمس، هفت سال در دلم بود اما نوشتن این کتاب تنها هفت روز به طول انجامید.

کآن جوان در جست و جو بُد هفت سال — *از خـیالِ وصـل گشـته چـون خـیال*
سـایه‌ی حـق بـر سَرِ بـنده بُـوَد — *عـاقبت جـوینده یـابنده بُـوَد*
گـفت پـیغمبر کـه چـون کـوبی دَری — *عـاقبت زان در بـرون آیـد سَری*
چـون نشـینی بـر سـرِ کـوی کسـی — *عـاقبت بـینی تـو هـم رویِ کسـی*
چـون ز چـاهی مـی‌کَنی هـر روز خـاک — *عـاقبت انـدر رسـی در آبِ پـاک*
جـمله دانـند ایـن اگـر تـو نگْـروی — *هـر چـه مـی‌کاریش روزی بِـدْرَوی*

لحظه‌ی کاشتن یک بذر، لحظه‌ی باشکوهی است، لحظه چیدن محصول هم زمانِ زیبایی است، امّا زمانِ طولانیِ چشم انتظاری بین این دو لحظه است که ما را می‌سازد. زمانی که نیاز به صبر داریم:

صبر آرد آرزو را نه شتاب   صبر کن و اللهُ أَعْلَم بِالصَّواب

و این صبوری ممکن نیست مگر «تسلیم» را آموخته باشیم آنچنان که «لائوتزو» می‌گوید:

«آیا به حدّی صبور هستی که منتظر بمانی
تا گِل ته نشین شود و آب، زلال؟
آیا می‌توانی بی حرکت بمانی
تا اینکه حرکت درست، بخودی خود روی دهد؟
پذیرای تائو باش،
سپس به واکنشهای طبیعت اعتماد کن،
و هر چیزی سر جای خودش خواهد افتاد
اگر می‌خواهی با تائو ارتباط برقرار کنی،
کارت را انجام بده، بعد رها کن.
استاد، کارش را می‌کند،
و بعد باز می‌ایستد.
او می‌فهمد که جهان،
همیشه خارج از کنترل است
و سعی در کنترل اتفاقات، خلاف جریان تائوست.
استاد، می‌گذارد که اتّفاقات به وقوع بپیوندند.

او اتّفاقات را همانطور که می‌آیند، شکل می‌دهد.
او از راه کنار می‌رود
می‌گذارد که تائو برای خودش صحبت کند.»

منابع

1) Kaplan and Sadock's Synopsis of Psychiotry, 8th Harold Kaplan and Benjamin Sadock, edition, Williams and Wilkins, 1998.

۲) مثنوی معنوی حضرت مولانا جلال الدین رومی، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات سعاد، ۱۳۸۱

۳) عشق و زندگی، تألیف دکتر دین اُرنیش، ترجمه‌ی ابوالقاسم پوزش، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۲

۴) واقعیت درمانی، اثر ویلیام گلاسر، ترجمه‌ی دکتر محمد هوشمند ویژه، انتشارات خجسته، چاپ اول، ۱۳۷۹

۵) تائوته چینگ، اثر لائوتزو، ترجمه‌ی امیر حسین قائمی و ایوب کوشان، ناشر مترجمین، چاپ اول، ۱۳۷۹

۶) زبانِ بدن، راهنمای تعبیر حرکاتِ بدن، نوشته‌ی آلن پیز، ترجمه‌ی سعیده زنگنه، نشر جانان، چاپ سوم، ۱۳۸۲

۷) نیمه‌ی تاریک وجود، اثر دبی فورد، ترجمه‌ی فرناز فرود، انتشارات حمیدا، چاپ چهارم، ۱۳۸۳

۸)راز سایه، اثر دبی فورد، ترجمه‌ی فرناز فرود، انتشارات حمیدا، چاپ اول، ۱۳۸۴

۹) ستایش هیچ، اثر کریستین بوبن، ترجمه‌ی سیروس خزائلی، چاپ اول، ۱۳۸۳

۱۰) خدای عزیز! نامه‌های بچه‌ها به خدا، اثر دیوید هلر، ترجمه‌ی اشرف رحمانی و کورش طارمی، انتشارات راشین، چاپ اول، ۱۳۸۲

۱۱) آیینه‌ی جام: جامعه‌شناسی توصیفی آرا و اندیشه‌های دکتر عبدالکریم سروش، اثر محمد قلی پور، نشر مرندیز، چاپ اول، ۱۳۸۴
۱۲) گزیده‌ی تذکرة الاولیاء، نوشته‌ی فریدالدین محمد عطار نیشابوری، به کوشش دکتر محمد استعلامی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۶
۱۳) الماس‌های آگاهی، اثر اوشو، ترجمه‌ی محسن خاتمی، انتشارات امیر قلم، چاپ اول، ۱۳۸۲
۱۴) رؤیاهای انیشتن، اثر الن لایتمن، ترجمه‌ی مهتاب مظلومان، نشر چشمه، چاپ دوم، ۱۳۷۹
۱۵) روی ماه خداوند را ببوس، اثر مصطفی مستور، نشر مرکز، چاپ هفتم، ۱۳۸۳
۱۶) دیوان حافظ، نسخه‌ی قزوینی - غنی، باهتمام ع - جربزه دار، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۸
۱۷) چهار اثر از فلورانس اسکاول شین، ترجمه‌ی گیتی خوشدل، نشر پیکان، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۸۲
۱۸) ۱۰۰ اصل شکست‌ناپذیر موفقیت در کار و زندگی، جلد اول، اثر برایان تریسی، ترجمه‌ی منیرالدین اعتضادی، انتشارات راشین، چاپ اول، ۱۳۸۳
۱۹) فرمول نابغه‌ها، اثر برایان تریسی، ترجمه‌ی محمد رضا آل یاسین، انتشارات هامون، چاپ سوم، ۱۳۸۴
۲۰) پیشگویی آسمانی، اثر جیمز ردفیلد، ترجمه‌ی ستاره آخوندی، نشر پیکان، چاپ ششم، ۱۳۸۱
۲۱) یک کوانتوم عرفان و درمان، دکتر مسعود ناصری، نشر مثلث، چاپ ششم، ۱۳۸۳

۲۲) ابن مشغله، اثر نادر ابراهیمی، نشر روزبهان، چاپ ششم، ۱۳۷۶
۲۳) زندگی کوتاه است، اثر یاستین گوردر، ترجمه‌ی مهرداد بازیاری، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۱
۲۴) پیامبر و دیوانه، اثر جبران خلیل جبران، ترجمه‌ی نجف دریابندری، نشر کارنامه، چاپ هشتم، ۱۳۸۰
۲۵) سهراب سپهری - شعر سپهری از آغاز تا امروز، از محمد حقوقی، انتشارات نگاه، چاپ اول، ۱۳۷۱
۲۶) تمدّن و ناخشنودی‌های آن، اثر زیگموند فروید، ترجمه‌ی خسرو همایون پور، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۴
۲۷) مدیریت بدون زور و اجبار، اثر ویلیام گلاسر، ترجمه‌ی نسرین ملکی، نشر دایره، چاپ اوّل، ۱۳۷۸
۲۸) آفرینش خویشتن - نباید آنگونه که هستی باشی - اثر جورج واینبرگ، ترجمه‌ی پدرام پورنگ، انتشارات نسل نواندیش، چاپ اول، ۱۳۸۲
۲۹) زندگی پس از مرگ، اثر جی پی واسوانی، ترجمه‌ی فریبا مقدّم، انتشارات حمیدا، چاپ چهارم، ۱۳۸۳
۳۰) رونوشت بدون اصل، اثر نادر ابراهیمی، انتشارات روزبهان، چاپ سوم، ۱۳۷۶
۳۱) کیمیاگر، اثر پائولوکوئیلو، ترجمه‌ی آرش حجازی، نشر کاروان، چاپ سوم، ۱۳۸۰
۳۲) گریز از سرزمین امن، اثر ریچارد باخ، ترجمه‌ی داور آل محمد، انتشارات دارینوش، چاپ اول، ۱۳۸۳
۳۳) کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۷۹
و با استعانت از محضر پُر فیض قرآن‌کریم